شرح الحلقة الثالثة

الدليل الشرعي

للشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري

الجزء الثاني من القسم الأوّل

بقلم

الشيخ حيدر اليعقوبي


بسم الله الرحمن الرحيم

(٢٥)

تنسيق البحوث المقبلة

- التقسيم الأول: للمحقق الأصفهاني قدس سره
- التقسيم الثاني: للسيد الخوئي قدس سره
- التقسيم الثالث: للشهيد الصدر قدس سره

تنسيق البحوث المقبلة

وسوفَ نتحدّثُ في ما يلي ـ وفقاً لما تقدّمَ في الحلقتين السابقتين ـ عن حجيةِ القطع أوّلاً باعتبارِه عنصراً مشتركاً عامّاً، ثمَّ عن العناصر المشتركةِ التي تتمثّلُ في أدلّةٍ محرزةٍ، وبعد ذلك عن العناصر المشتركةِ التي تتمثّلُ في أصولٍ عملية، وفي الخاتمةِ نعالجُ حالاتِ التعارضِ إن شاءَ اللهُ تعالى.

الشرح

من الواضح أنّ هدف أيّ مؤلف أو باحث من وراء فهرسة كتابه هو إعطاء صورة شاملة ومجملة للطالب والقارئ عن العلم الذي بحثه وعن منهجه في الكتاب، ولذا فهو لا يدّخر جهداً من أجل أن يسجّل في الفهرس كلّ بحث أساسي يتعلّق بذلك العلم، مرتّباً حسب تسلسله الطبيعي المتناسق مع طبيعة العلم وظروف بحثه. فذكر البحوث كلّها مبعثرة دون تنسيق أو ترابط، لا يفي بالغرض الذي يبتغيه، كما أن ذكر بعض منها ـ وإن كان مرتّباً ـ مخلٌّ بالغرض أيضاً.

ونحن عندما نرجع إلى الكتب الأصولية نرى أنّ هناك عدّة وجهات نظر لتقسيم الأبحاث الأصولية، نشير إلى أهمها:

التقسيم الأول: للمحقق الأصفهاني

وهو ما نقله عنه تلميذه الشيخ محمد رضا المظفر، وحاصل ما أفاده ﰀ في حلقة درسه هو أن مباحث علم الأصول تنقسم إلى أربعة أقسام:

١ ـ **مباحث الألفاظ**: وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة عامّة، نظير البحث عن ظهور صيغة (افعل) في الوجوب، وظهور النهي في الحرمة . . . ونحو ذلك.

٢ ـ **المباحث العقلية**: وتبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها وإن لم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، والبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدّمته، المعروف باسم (مقدّمة الواجب)، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضدّه المعروف باسم (مسألة الضدّ)، وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي ونحوها.

٣ ـ **مباحث الحجّة**: وهي ما يبحث فيها عن الحجّية والدليلية، كالبحث

عن حجّية خبر الواحد وحجّية الظواهر وحجّية ظواهر الكتاب وحجّية السنّة والإجماع والعقل . . . وما إلى ذلك.

٤ ـ **مباحث الأصول العملية**: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

٥ ـ **مباحث التعادل والتراجيح**: ويبحث فيها عن تعارض الأدلّة وكيفية علاجه(١).

فبناء على هذا التقسيم يكون مبحث المشتقّ من مباحث الألفاظ، في حين أنه كان يعدّ من المقدّمات، وتكون مباحث مقدّمة الواجب، والإجزاء والضدّ ونحوها من المباحث العقلية، في حين إنها كانت تعدّ من مباحث الألفاظ.

التقسيم الثاني: للسيد الخوئي

وحاصل ما أفاده ﷺ في «المحاضرات»: أن القواعد العامّة التي يتكون منها علم الأصول على أقسام، وهي:

القسم الأول: ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلم وجداني، وبنحو البتّ والجزم، وهي مباحث الاستلزامات العقلية: كمبحث مقدّمة الواجب، ومبحث الضدّ، ومبحث اجتماع الأمر والنهي، ومبحث النهي في العبادات. فإنه بعد القول بثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته ـ مثلاً ـ يترتّب عليه العلم الوجداني بوجوب المقدّمة عند وجوب ذيها بعد ضمّ الصغرى إلى هذه الكبرى.

القسم الثاني: ما يوصل إلى الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي بعلم

---

١) انظر: **أصول الفقه**، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم ـ إيران: ج١، ص٥٢.

جعليّ تعبّديّ، وهي مباحث الحجج والأمارات، وهذه على ضربين:

الضرب الأول: ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد إحراز الكبرى والفراغ عنها، وهي مباحث الألفاظ بأجمعها، فإن كبرى هذه المباحث ـ وهي مسألة حجّية الظهور ـ محرزة ومفروغ عنها، وثابتة من جهة بناء العقلاء وقيام السيرة القطعية عليها، ولم يختلف فيها اثنان، ولم يقع البحث عنها في أيّ علم. ومن هنا قلنا: إنها خارجة عن المسائل الأصولية.

الضرب الثاني: ما يكون البحث فيه عن الكبرى، وهي مباحث الحجج بعد إحراز الصغرى والفراغ عنها: كمبحث حجّية خبر الواحد، والإجماعات المنقولة، والشهرات الفتوائية، وظواهر الكتاب، ويدخل فيه مبحث الظنّ الانسدادي بناءً على الكشف، ومبحث التعادل والتراجيح، فإن البحث فيه في الحقيقة عن حجّية أحد الخبرين المتعارضين في هذه الحال.

القسم الثالث: ما يبحث عن الوظيفة العملية الشرعية للمكلَّفين في حال العجز عن معرفة الحكم الواقعي واليأس عن الظفر بأيّ دليل اجتهادي، من عموم أو إطلاق، بعد الفحص بالمقدار الواجب، وما هي وظيفة العبودية في مقام الامتثال، وهي مباحث الأصول العملية الشرعية: كالاستصحاب والبراءة والاشتغال.

القسم الرابع: ما يبحث عن الوظيفة العملية العقلية في مرحلة الامتثال في فرض فقدان ما يؤدّي إلى الوظيفة الشرعية، من دليل اجتهادي، أو أصل عملي شرعي، وهي مباحث الأصول العملية العقلية: كالبراءة والاحتياط العقليين، ويدخل فيه مبحث الظنّ الانسدادي، بناءً على الحكومة[1].

---

(١) انظر: **محاضرات في أصول الفقه**، تقريراً لأبحاث الأستاذ الأعظم آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، تأليف العلامة المدقّق الشيخ محمد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ: ج ١، ص ٨ ـ ١٠.

مناقشة المصنف ﭬ لتقسيم السيد الخوئي

هذا التقسيم لبحوث علم الأصول إن كان مجرّد اختيار تصنيف معيّن للمسائل الأصولية، فلا كلام. وإن كان على أساس ملاحظة نكتة فنّية تقتضي هذا الترتيب بين المسائل الأصولية، فإن كانت النكتة هي الطولية والترتّب بين الأقسام المذكورة في عملية الاستنباط بحيث لا يمكن الانتهاء إلى قسم إلا حيث يفقد القسم السابق، ورد عليه:

أوّلاً: «عدم الترتّب في عملية الاستنباط بين القسمين الأولين بناء على ما هو المشهور من أنّ حجيّة الأمارات غير مشروطة بانسداد باب العلم. نعم، هذا الإشكال الأول لا يرد لو كان المراد الترتّب بلحاظ ما ذكرناه من عملية الاستنباط المشتملة على الفحص، بل بلحاظ الوصول إلى بعض المراتب بالفعل، فإنّه مع الوصول إلى العلم الوجداني لا تصل النوبة إلى العلم التعبّدي.

ثانياً: إنّه إذا كان الملحوظ الترتّب الطوليّ لمراتب عمليّة الاستنباط، وجب أن تجعل العلوم التعبّديّة التي جعلت قسماً، ذات مراتب أيضاً؛ لأنّ بعضها مترتّب على بعض آخر، فمثلاً: التعبّد في جانب الدلالة مع قطعيّة السند مقدّمٌ على التعبّد بالسند عندنا وعند السيّد الأستاذ.

ثالثاً: إنّ الاستصحاب هو في طول الأمارات، وقبل الأصول، فلماذا جُعل مع الأصول؟»[1].

وإن كانت تلك النكتة هي الطولية بين الأقسام من حيث مراتب الإثبات ودرجاته، وأن ذلك تارة يكون بالعلم الوجداني، وأخرى بالعلم التعبّدي،

---

(١) **مباحث الأصول** تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، تأليف آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري، ظهور، قم، ١٤٢٨ هـ: ج١، ص٧٦.

وثالثة بالأصل الشرعي ورابعة بالوظيفة العملية، فهذا إنّما يتّجه على مباني مدرسة المحقّق النائيني في تفسير الأمارات والأصول وإرجاع الفرق بينها إلى سنخ المجعول. فمتى ما كان المجعول هو العلمية والكاشفية، كانت الأمارة. ومتى ما كان المجعول شيئاً آخر، كان الأصل.

وأما بناء على ما هو الصحيح من أن الأمارية والأصلية ليستا بلحاظ سنخ المجعول وأن صياغة المجعول وكونه بلسان جعل الطريقية أو المنجّزية أو الوظيفية مجرّد تعابير وألسنة لفظية، وأن مرد الفرق الواقعي بين الحكم الظاهري في مورد الأمارة والحكم الظاهري في مورد الأصل إلى كون الأول نتيجة لإيقاع التزاحم بين الملاكات الواقعية في مقام الحفظ وتقدّم بعضها بملاك قوّة الاحتمال وكون الثاني نتيجة للتزاحم مع تقدّم بعضها بملاك أهمية المحتمل، لا يصحّ التصنيف المذكور لمسائل علم الأصول[1].

التقسيم الثالث: للشهيد الصدر قدس سره

تعرّض المصنّف في أوائل الحلقة الأولى إلى موضوع «تنويع البحث» ليبيّن منهجه في كتابة البحوث الأصولية على مستوى الحلقات، وليعين الطالب على أخذ صورة واضحة ومتكاملة عمّا سيدرسه في الآتي من البحوث، حيث قال: «حينما يتناول الفقيه مسألةً كمسألة الإقامة للصلاة، ويحاول استنباط حكمها يتساءل في البداية: ما هو نوع الحكم الشرعي المتعلّق بالإقامة؟ فإن حصل على دليل يكشف عن نوع الحكم الشرعي للإقامة، كان عليه أن يحدّد موقفه

(١) راجع **بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي**، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه، تأليف: آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ: ج١، ص٥٦.

العملي واستنباطه على أساسه، فيكون استنباطاً قائماً على أساس الدليل.

وإن لم يحصل الفقيه على دليل يعيّن نوع الحكم الشرعي المتعلّق بالإقامة فسوف يظلّ الحكم الشرعي مجهولاً للفقيه، وفي هذه الحالة يستبدل الفقيه سؤاله الأول الذي طرحه في البداية بسؤال جديد كما يلي: ما هي القواعد التي تحدِّد الموقفَ العمليَّ تجاهَ الحكم الشرعي المجهول؟

وهذه القواعد تسمَّى بالأصول العملية، ومثالها أصالة البراءة، وهي القاعدة القائلة: إنّ كلّ إيجابٍ أو تحريم مجهول لم يقم عليه دليلٌ، فلا أثر له على سلوك الإنسان، وليس الإنسان ملزماً بالاحتياط من ناحيته والتقيُّد به، ويقوم الاستنباط في هذه الحالة على أساس الأصل العملي بدلاً عن الدليل.

والفرق بين الأصل والدليل أنّ الأصل لا يحرز الواقع وإنما يحدِّد الوظيفة العملية تجاهه، وهو نحو من الاستنباط؛ ولأجل هذا يمكننا تنويع عملية الاستنباط إلى نوعين:

أحدهما: الاستنباط القائم على أساس الدليل، كالاستنباط المستمدّ من نصّ دالّ على الحكم الشرعي.

والآخر: الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي، كالاستنباط المستمدّ من أصالة البراءة.

ولما كان علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط، فهو يزوِّد كلا النوعين بعناصره المشتركة. وعلى هذا الأساس ننوِّعُ البحوث الأصولية إلى نوعين، نتكلّم في النوع الأول عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثّل في أدلّة محرزة للحكم، ونتكلّم في النوع الثاني عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثّل في أصول عملية»[1].

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى والثانية، الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة المحقّقة، ١٤٢١ هـ: ص٦٩ ـ ٧٠.

وقد ذكر المصنّف في بحوث الخارج أن البحوث الأصولية تصنَّف عادةً على أساس أحد مقياسين:

• **المقياس الأول**: التقسيم بلحاظ نوع الدليلية من حيث كونه لفظياً أو عقلياً أو تعبُّدياً. وعلى هذا الأساس يمكن تصنيف المسائل الأصولية إلى:

١ـ **الدليل اللفظي**: ويراد به كلّ دليل تكون دلالته على أساس الوضع اللغوي أو العرفي العامّ، فيندرج في هذا القسم كلّ البحوث اللغوية الأصولية، كما يندرج فيه البحث عن كلّ ظهور حاليّ أو سياقيّ يمكن أن يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي ولو لم يتمثّل في لفظ، كما في دلالة فعل المعصوم عليه السلام أو تقريره على الحكم الشرعي.

٢ ـ **مباحث الاستلزام العقلي**: ويندرج في هذا القسم البحث عن كلّ قاعدة عقلية برهانية يمكن أن يُستنبَط منها حكمٌ شرعيّ، وهي على قسمين:

أ ـ **غير المستقلات العقلية**، ويشمل كلّ أبحاث العلاقات والاقتضاءات التي يدركها العقل بين حكمين أو بين حكم وموضوعه أو متعلّقه.

ب ـ **المستقلات العقلية**، ويبدأ في هذا القسم أوّلاً بالبحث عن حقيقة الحكم العقلي بالتحسين والتقبيح، ثمّ يبحث عن قاعدة الملازمة.

٣ ـ **مباحث الدليل الاستقرائي**: وهو يشمل مسألة حجّية الإجماع والسيرة والتواتر، فإن دليلية مثل هذه الأدلة تكون استقرائية لا برهانية.

٤ ـ **الدليل الشرعي**: ويشمل قسمين من الأدلّة: أحدهما الأمارات، والأخر الأصول العملية.

٥ ـ **الأصول العملية العقلية**: فيشمل قاعدة البراءة العقلية، والاحتياط العقلي، والتخيير العقلي.

فكلّ هذه الأقسام تدخل في نطاق علم الأصول، لأنها عناصر مشتركة

ومستعملة من الفقيه كأدلّة على الجعل الشرعي الكلي[1].

• **المقياس الثاني:** التقسيم بلحاظ نوع الدليل من حيث ذاته وعلى أساسه تصنَّف البحوث الأصولية إلى قسمين رئيسيين: أحدهما الأدلّة، والآخر الأصول العملية، «أما القسم الأول فيبدأ فيه أوّلاً بالبحوث التي تتعلّق بالأدلّة بصورة عامّة، ثمّ بعد الفراغ عنها تصنَّف إلى أدلّة شرعية وهي التي تكون صادرة من الشارع، وعقلية وهي التي تكون قضايا مدركة من قبل العقل. فيبدأ بالدليل الشرعي ويصنَّف الكلام فيه إلى ثلاث جهات:

الأولى: تحديد دلالات الدليل الشرعي.

الثانية: في إثبات صغراه، أي صدوره من الشارع.

الثالثة: في حجّية تلك الدلالات.

أمّا الجهة الأولى، فيصنّف فيها الدليل الشرعي إلى لفظ وغيره، ويميّز بين دلالات الدليل الشرعي اللفظي ودلالات الدليل الشرعي غير اللفظي (الفعل والتقرير). وفيما يخصُّ دلالات الدليل الشرعي اللفظي تقدَّم مقدّمة تشتمل على مباحث الوضع والهيئات والدلالات اللغوية والمجازية؛ لأنّ هذه المباحث ترتبط بدلالات هذا الصنف من الدليل. ويدخل في نطاق دلالات الدليل الشرعي اللفظي مسائل صيغة الأمر ومادتّه، وصيغة النهي ومادّته، والإطلاق والعموم، والمفاهيم وغير ذلك من الضوابط العامّة للأدلّة.

وفيما يخصّ دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي يتكلّم عمّا يمكن أن يدلّ عليه الفعل أو التقرير بضوابط عامّة من الظهور العرفي أو القرينة العقلية الناشئة من عصمة الشارع.

وأما الجهة الثانية، فيستعرض فيها وسائل الإثبات الممكنة من التواتر والإجماع والسيرة والشهرة وخبر الواحد.

---

(١) انظر: **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج١، ص٥٧ ـ ٥٨.

وأما الجهة الثالثة، فيتكلّم فيها عن حجّية الدلالة، وجواز الاعتماد على ظهور الكتاب أو السنّة وسائر ما يتّصل بذلك من أقوال، وعن تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجّية.

وبعد ذلك ينتقل إلى الدليل العقلي، ويدخل فيه البحث عن كلّ قضية عقلية يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي، إمّا بلا واسطة أو بضمّ مقدّمة شرعية أخرى، أي المستقلات العقلية وغير المستقلات. ويدخل في الدليل العقلي هذا كلّ أبحاث الملازمات والاقتضاءات.

والبحث عن الدليل العقلي، تارة: يقع صغروياً في صحّة القضية العقلية ودرجة تصديق العقل بها، وأخرى: كبروياً في حجّية الادراك العقلي للقضية في مقام استنباط الحكم الشرعي منه.

وأما بحث الأصول العملية، فيبدأ بالكلام أوّلاً عن بحوث عامّة في الأصول العملية، كالبحث عن ألسنتها وفوارقها، مع الأدلّة ومدى إثباتها لمواردها وعدم ثبوت المدلول الالتزامي بها ونحو ذلك، ثم يبحث عنها. ويشتمل البحث عنها أوّلاً: على بيان الوظيفة المقرَّرة للشبهة المجرّدة عن العلم الإجمالي بجامع التكليف.

وثانياً: على بيان مدى التغيّر الذي يحدثه في الموقف افتراض علم من هذا القبيل.

ويدخل في الأول بحث البراءة والاستصحاب وفي الثاني بحث الاشتغال والأقلّ والأكثر.

وأيضاً تختم بحوث علم الأصول بخاتمة في التعارض الواقع في الأدلّة والأصول وأقسامه وأحكامه»[1].

وهذا التقسيم هو الأقرب إلى المنهج القديم في الدراسات الأصولية وهو

---

(١) **مباحث الدليل اللفظي**، مصدر سابق: ج١، ص٥٩ ـ ٦٠.

الذي فضّله السيد الشهيد في كتاب الحلقات، لأنّه الأكثر قدرة على إعطاء الطالب صورة أوضح عن دور القاعدة الأصولية في المجال الفقهي، ورؤية أجلى لكيفية الممارسة الفقهية لقواعد علم الأصول.

أما في بحوث الخارج فقد سار ﷺ سيراً يقارب منهج التقسيم الأول؛ لأنّه الأقرب إلى الانطباق على المنهج المألوف في الكتب الأصولية التي وضعتها مدرسة الشيخ الأنصاري في الأصول.

وفي الختام ينبغي التنبّه إلى أنّ البحث عن كلّ هذه الأنحاء يتوقَّف على أصل موضوعي لابدّ من بحثه مستقلاً، وهو حجّية القطع؛ إذ بدونه لا أثر للبحث في أيّ مسألة لاحقة؛ لأنه يدخل في كلّ البحوث المقبلة، فهو من العناصر المشتركة العامّة التي لا تستغني عنها جميع عمليات الاستنباط، سواء ما كان منها يؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعي، أم القطع بالموقف العملي تجاهه، وذلك لأننا ما لم نثبت في مرحلة سابقة حجّية القطع فلن يكون لقطعنا بالحكم الشرعي دور وثمرة في الالتزام بذلك الحكم.

كما أن البحث في حجّية القطع مما يحتاجه الأصولي في عملية الاستدلال على القواعد الأصولية نفسها، إذ إن غاية ما يتوصّل إليه الأصولي هو القطع بأنّ صيغة (إفعل) ظاهرة في الوجوب، أو القطع بأصل من الأصول العملية، وما لم يثبت في مرحلة سابقة أن القطع حجّة، فلن يكون لقطعه بتلك الأدلّة ثمرة وفائدة في عملية الاستنباط التي تدخل فيها.

فتحصَّل: أن البحث في حجّية القطع لابدّ أن يتصدر البحوث الأصولية، من هنا جعلها السيّد الشهيد مقدّمة للدخول في علم الأصول وليس مسألة من مسائله، كما فعل مشهور الأصوليّين، مع إقرارهم بأنّها ليست مسألة أصوليّة.

(٢٦)

بحوث تمهيدية في حجية القطع

- المبحث الأول: هل حجية القطع من المسائل الأصولية؟
  - ✓ ما ذكره السيد الشهيد في المقام
  - ✓ حقيقة علم الأصول
- المبحث الثاني: في معنى القطع
  - ✓ الفرق بين اليقين المنطقي والقطع الأصولي
  - ✓ القطع الأصولي
- المبحث الثالث: ما هو المراد من الحجية؟
  - ✓ الحجية لغة
  - ✓ الحجية اصطلاحا
    1. الحجية المنطقية
    2. الحجية التكوينية
    3. الحجية الأصولية

تمهيد

قبل الدخول في إثبات الحجّية للقطع لابدّ من التعرّض إلى مباحث ثلاثة:

المبحث الأول: هل حجية القطع من المسائل الأصولية؟

وتأتي أهمية هذا البحث من جهة أنّ انتساب مسألة ما إلى علم من العلوم، يستلزم أن يكون المنهج المتّبع في تحقيق تلك المسألة هو ذات المنهج الذي يتبع في تحقيق مسائل ذلك العلم. فلو كانت هناك مسألة فلسفية فالمنهج المتّبع في تنقيحها هو المنهج البرهاني المنتج لليقين المنطقي، أمّا إذا كانت المسألة فقهية فالمنهج المتّبع في تحقيقها هو المنهج التعبّدي النقلي، وهكذا لو كانت المسألة لغويّة أو نحوية.

وقد وقع الاختلاف بين علماء الأصول في أصولية مسألة حجّية القطع وعدم أصوليتها، وهذا الاختلاف مرجعه إلى اختلافهم في تحديد ضابطة المسألة الأصولية. فلو أخذنا ـ مثلاً ـ بمبنى صاحب الكفاية الذي عرَّف المسألة الأصولية بأنها: «صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل»[1]، تخرج مسألة حجّية القطع عن مباحث علم الأصول، وهذا ما صرّح به في كفايته حيث قال: «المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً. وقبل الخوض في ذلك، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام، وإن كان خارجاً من مسائل الفنّ، وكان أشبه بمسائل الكلام؛ لشدّة مناسبته مع

(١) **كفاية الأصول**، تأليف، الأستاذ الأعظم المحقق الكبير الآخوند الشيخ محمد تقي كاظم الخراساني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى: ص٩.

المقام»[1].

وظاهر كلام المحقّق الخراساني ﷺ أنّها خارجة من مسائل الأصول؛ لأنّ الميزان في كون المسألة أصولية وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي وحدّاً وسطاً في القياس، وما للقطع من أحكام ليس من هذا القبيل، فلا يقال مثلاً: (هذا مقطوع الخمرية، وكلّ مقطوع الخمرية حرام، فهذا حرام)، أو (هذا مقطوع الوجوب، وكلّ مقطوع الوجوب واجب شرعاً، فهذا واجب شرعاً)، فإنّ الوجوب أو الحرمة ثابتان لنفس الأشياء بما هي هي لا لمقطوع الوجوب أو مقطوع الحرمة.

وأما وجه كونها أشبه بمسائل الكلام فباعتبار أنّ البحث في الكلام بحث عن المبدأ والمعاد وعن الثواب والعقاب، ومباحث القطع أيضاً يرجع في الواقع إلى البحث عن صحّة مؤاخذة المولى وعدم صحّتها، فالبحث عن القطع المخطئ مثلاً يرجع إلى أنّه إذا وافقه القاطع فهل على المولى أن يثيبه على الانقياد؟ وإذا خالفه القاطع فهل للمولى أن يعاقبه على التجرّي؟ فالبحث فيه بحث عن الثواب والعقاب اللذين هما الميزان في كون المسألة كلامية.

أمّا على مبنى الميرزا النائيني ﷺ الذي يرى أن ضابطة المسألة الأصولية هو أن تقع كبرى في قياس الاستنباط ـ كما صرّح بذلك بقوله: «بما ذكرنا من مرتبة علم الأصول يظهر الضابطة الكلّية لمعرفة مسائل علم الأصول، وحاصل الضابط: أن كلّ مسألة كانت كبرى لقياس الاستنباط فهي من مسائل علم الأصول؛ وبذلك ينبغي تعريف علم الأصول، بأن يقال: إن علم الأصول عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمّت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلّي»[2] ـ فإنّ حجّية القطع خارجة عن مسائل علم الأصول؛

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٢٥٧.

(٢) **فوائد الأصول**، من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليين الميرزا محمّد حسين=

لأنّها لا تقع في القياس أصلاً، فإنّ الذي يقع في القياس هو القطع الموضوعي، والمبحوث عن حجّيته هو القطع الطريقي، بل الأخير مما يُنتجه القياسُ الأصولي، فلا يكون من مسائل علم الأصول.

وهكذا عندما نرجع إلى كلمات السيد الخوئي ﵀ فلا ينبغي الشكّ في أن مبحث القطع عنده ليس من مسائل علم الأصول، حيث ذكر في أول بحث الألفاظ أن المسألة الأصولية هي ما تكون نتيجتها ـ على تقدير التمامية ـ موجبة للقطع بالوظيفة الفعلية، وأما القطع بالوظيفة فهو بنفسه نتيجة، لا أنه موجب لقطع آخر بالوظيفة، بمعنى: «إن المسألة الأصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث لو انضمّ إليها صغراها أنتجت حكماً فرعياً. ومن الظاهر أن القطع بالحكم لا يقع في طريق استنباط الحكم، بل هو بنفسه نتيجة. وبالجملة القطع بالحكم ليس إلا انكشاف الحكم بنفسه، فكيف يكون مقدّمة لانكشافه كي يكون البحث عنه من المسائل الأصولية؟

ويزداد هذا وضوحاً بتذكّر ما أسلفناه في بيان فهرس مسائل علم الأصول، ولا حاجة إلى الإعادة، وبما أن القطع بالوظيفة نتيجة المسائل الأصولية ـ إذ العلم بالوظيفة من لوازم العلم بالمسائل الأصولية بعد ضمّ الصغرى إليها ـ ناسب البحث عنه في الأصول استطراداً، وباعتبار أنّ مرجع البحث عن حجّية القطع إلى صحّة العقاب على مخالفته يكون شبيهاً بالمسائل الكلامية الباحثة عن المبدأ والمعاد وما يصحّ عنه تعالى وما لا يصحّ»[1].

= الغروي النائيني، تأليف: الأصولي المدقّق والفقيه المحقّق العلّامة الربّاني الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني طاب ثراه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٤هـ: ج١-٢ ص ١٩.

(١) **مصباح الأصول**، تقرير بحث سيّدنا الاستاذ العلاّمة آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي: لمؤلّفه السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: ج ٢، ص ٥.

وقد أشار صاحب المنتقى إلى عدم أصولية حجّية القطع بقوله: «وأما عدم كون المسألة أصولية، فواضح إن قلنا بأن المسألة الأصولية ما تقع نتيجتها في طريق الاستنباط؛ لما عرفت من أن القطع لا يقع في قياس الاستنباط، لعدم كونه طريقاً لإثبات الحكم بل هو عين معرفة الحكم. وإن قلنا بأنها ما تكون نتيجتها رافعة للتحيّر في مقام الوظيفة العملية فالأمر كذلك أيضاً، إذ بالقطع يرتفع التحيّر موضوعاً وحقيقة، فليس نتيجة مسائله رفع التحير الموجود، بل لا تحيّر مع القطع .

وبالجملة: نفي الحجّية للقطع بالمعنى المنطقي يلازم نفي أصولية المسألة، ومنه يظهر نظر الشيخ بما ذكره من عدم صحّة إطلاق الحجّة عليه، وأنه ليس مجرّد بحثٍ لفظي وبيانٍ لحكم من أحكام القطع وإن لم يكن مرتبطاً بالأصول. وهذا المعنى مغفول عنه في الكلمات ممن علّق على الرسائل أو تعرَّض للبحث مستقلاً. هذا بالنسبة إلى القطع الطريقي، وأما الموضوعي فعدم كونه من مسائل الأصول واضح جدّاً، إذ هو كغيره من الموضوعات، فكما لا يتوهّم فيها أنها من مسائل الأصول كذلك الحال فيه. فلاحظ والتفت»[1].

أما على مبنى السيد البروجردي فتكون مسألة حجّية القطع من المسائل الأصولية؛ قال في نهاية الأصول: «فمحصّل مسائل الأصول هو أن الحجّة التي نعلم بوجودها إجمالاً، لها تعيّنات وأفراد، منها خبر الواحد ومنها الشهرة وهكذا، فكلّ مسألة يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجّة مسألة أصولية، كمسألة حجّية الخبر والشهرة والإجماع وحجّية أحد الخبرين في باب التعارض، ومسألة حجّية القطع بقسميه من التفصيلي والإجمالي، فإنّ حجّية

---

(١) **منتقى الأصول**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، بقلم السيد عبد الصاحب الحكيم، مطبعة الهادي: ج٤، ص٣١.

القطع التفصيلي وإن كانت أمراً واضحاً، ولذا لم يتعرّض لها القدماء، إلا أن توهّم عدم الحجّية في بعض أقسامه أوجب البحث عنها، فهي أيضاً من مسائل علم الأصول ولا ربط لها بالمسائل الكلامية كما في الكفاية»[(١)].

وتبعه على هذا القول السيد الخميني‌ قدس سره حيث قال في التهذيب: «والبحث عن أحكامه ليس كلامياً، بل بحث أصوليّ لأنّ الملاك في كون الشيء مسألة أصولية، هو كونها موجبة لإثبات الحكم الشرعي الفرعي بحيث يصير حجّة عليه ولا يلزم أن يقع وسطاً للإثبات بعنوانه بل يكفي كونه موجباً لاستنباط الحكم كسائر الأمارات العقلائية والشرعية»[(٢)].

ما ذكره السيد الشهيد في المقام

يرى المصنّف‌ قدس سره أنّ حجّية القطع من المسائل الأصولية، بل من أهمّها، حيث قال: «ويوجد عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي، سواء ما استند فيه الفقيه إلى دليل من القسم الأول أو إلى دليل من القسم الثاني، وهذا العنصر هو حجّية القطع»[(٣)]، وبناء على هذا تكون حجّية القطع من مسائل علم الأصول، بل من أهم مسائله؛ لأنّها مما يحتاجه الأصولي في عملية الاستدلال على القواعد الأصولية نفسها، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك. هذا على مستوى الحلقات.

أمّا على مستوى بحوث الخارج، فقد صرّح قدس سره في الدورة الأولى أنّ

(١) **نهاية الأصول**، تقريراً لأبحاث سماحة المرحوم آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي قدس سره، بقلم آية الله العظمى الحاج الشيخ حسين علي المنتظري، مطبعة الحكمة، قم المقدسة، ١٣٧٥ هـ. ش: ص١١.

(٢) **تهذيب الأصول**، تقرير بحث سيدنا العلامة والأستاذ الأعظم آية الله العظمى مولانا الإمام الحاج روح الله الموسوي الخميني، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، دار الفكر، قم: ج٢ص٨١.

(٣) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، مصدر سابق: ص١٥٣.

حجّية القطع خارجة عن مسائل علم الأصول؛ وعلّل ذلك بأنّ المسألة الأصولية لابدّ أن تقع في طريق الاستنباط، والقطع ليس كذلك، فهو لا يقع في حيِّز الكبرى ولا في حيِّز الصغرى، وإنما هما ينتجان لنا القطع بالحكم الشرعي.

أمّا في الدورة الثانية فلم يتعرّض المصنّف في بحث القطع إلى الخلاف في أصولية المسألة، وإنما يكتفي بقوله: «وقد وقع الكلام في أصولية المسألة وعدمها، وهذا بحث شرحناه مفصلاً في أوّل البحوث الأصولية عند التعرّض لضابطة المسألة الأصولية فهو موكول إليه..»[1]. وعندما نرجع إلى بحث التعريف لا نجد لذلك ذكراً صراحة. نعم، إذا طبّقنا الضابط الذي ذكره للمسألة الأصولية يظهر لدينا أن حجّية القطع ليست من المسائل الأصولية.

هذا تمام الكلام في البحث الأول، واتّضح من خلاله أنّ أصولية المسألة ترتبط بالمبنى الذي يختاره الأصولي في ضابطة المسألة الأصولية.

حقيقة علم الأصول

ثبت في بحوث سابقه أن علم الأصول هو علم يبحث عن العناصر والموجّهات العامّة التي تدخل في عمليات استنباط الأحكام، ولا يحدِّد (علمُ الأصول) العناصرَ والموجّهات العامّة فحسب، بل يحدّد ـ أيضاً ـ درجات استعمالها في عملية الاستنباط والعلاقة القائمة بينها، وبهذا يضع للعملية الاستنباطية نظامها العامّ الكامل.

من هنا لم يكن إفراد علم الأصول عن مباحث علم الفقه لأجل مائز ذاتيّ بين هذين العلمين، كالمائز الذاتي بين الطبيعيات والرياضيات مثلاً. نعم، عملية استنباط الحكم الإلهي لتعيين الموقف الشرعي تتوقَّف على نحوين من العناصر: مختصّة ومشتركة، وقد أفرد باب لبحث العناصر المشتركة، وبمرور

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٧.

الزمن أطلق عليه «علم الأصول»، فهو باب من أبواب استنباط الحكم الشرعي، لوحظ فيه الاقتصار على ذكر الموجّهات العامّة المأخوذة من الشارع.

ومعنى ذلك أنّ نكتة هذا الإفراد والفصل بين علم الأصول وعلم الفقه لم تكن لأجل وجود مائز ذاتي وفرق جوهري بين هذين العلمين، كما هو الحال في الرياضيات والطبيعيات مثلاً، وإنما حدث ذلك لأجل نكتة تخص الجانب التأليفي والتدويني في عملية استنباط الحكم الشرعي.

فإذا كان الأمر كذلك، ينقدح تساؤل أساسيّ مفاده ما هي حقيقة علم الأصول؟

وفي مقام الجواب نقول: بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة، وعرف أنّه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى عن امتثال أحكامه، يصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة والشريعة الإسلامية، وباتخاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيته للشريعة، ولأجل هذا كان لزاماً على الإنسان أن يعيّن هذا الموقف العملي، ويعرف كيف يتصرَّف في كلّ واقعة.

ولو كانت أحكام الشريعة في كلّ الوقائع واضحة وضوحاً بديهياً للجميع، لكان تحديد الموقف العملي المطلوب تجاه الشريعة في كلّ واقعة أمراً ميسوراً لكلّ أحد، ولما احتاج إلى بحث علميّ ودراسة واسعة، ولكن عوامل عديدة ـ منها بعدنا الزمني عن عصر التشريع ـ أدّت إلى عدم وضوح عدد كبير من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض.

وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم يتولّى دفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كلّ واقعة باقامة الدليل على تعيينه، وهكذا كان، فقد أنشئ علم الفقه للقيام بهذه المهمّة، فهو يشتمل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً، والفقيه في علم الفقه

يمارس إقامة الدليل على تعيين الموقف العملي في كلّ حدث من أحداث الحياة، وهذا ما نطلق عليه اسم عملية استنباط الحكم الشرعي.

وهذه العملية تحتاج إلى نوعين من الموجّهات:

الموجّهات الصورية، التي تحدّد هيئة وشكل الاستدلال.

والموجّهات المادّية، التي تبيّن مادّة الاستدلال.

والموجّهات المادّية على قسمين:

القسم الأول: خاصّة ترتبط بمادّة معيّنة يبحثها الفقيه في مسألة تلك المادّة، فمثلاً: في مسألة حرمة النبيذ يفتّش الفقيه هل هناك رواية صحيحة دالّة على أنّ النبيذ حرام؟ وفي مسألة جواز التيمم بالصعيد يفتّش الفقيه عن كلمة الصعيد هل لها ظهور في مطلق وجه الأرض، أم أنّها ظاهرة في خصوص التراب؟

القسم الثاني: عامّة، وهي على ثلاثة أنحاء:

• الموادّ العامّة التي يُحتاج إليها في كلّ علم، من قبيل استحالة اجتماع النقيضين، فكلّ نتيجة نصل إليها بواسطة الاستدلال أو غيره لابدّ أن يكون نقيضها كاذباً.

• الموادّ العامّة التي يُحتاج إليها في علم خاصّ، كالجسم وأبحاثه في علم الطبيعيات، أو البراءة الشرعية فإنها غير موجودة في غير الاستدلال الفقهي، إلا أنّها مشتركة في عموم عمليات الاستدلال الفقهي.

• الموادّ أو العناصر المشتركة في مجموعة من فروع المعرفة، من قبيل حجّية الظهور، فإنّها مادّة عامّة ومشتركة، ولكن ليس في جميع العلوم، فمثلاً: لا معنى لها في الفلسفة أو الرياضيات، ومن جهة أخرى فإنّها لا تختصّ بعلم الفقه بل هي أوسع من ذلك.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: ما هي العناصر المشتركة أو الموادّ العامّة التي يحتاجها الفقيه في عملية الاستدلال الفقهي؟

والجواب: إنّ الفقيه يحتاج إليها جميعاً وبدون استثناء، ولكنّه لا يبحثها جميعاً، لأنّ بعض هذه الموادّ داخلة في باب البديهيات، وبعضها الآخر وإن كانت نظرية تحتاج إلى الاستدلال، إلا أنّها بُحثت في مواضعها الخاصّة وتمّ الكلام عنها، كمسائل علم الكلام، إلا أنّ هناك جملة من هذه الموادّ يضطر الفقيه لبحثها بشكل مستقلّ في بحثه عن استنباط الحكم الشرعي، ويعود السبب في ذلك إلى عدّة عوامل:

العامل الأول: إمّا أنّ هذه الموادّ ـ وإن كانت غير مختصّة بالاستدلال الفقهي ـ لم تبحث في علم خاصّ من العلوم، ولما كانت ممهدة في عملية الاستدلال الفقهي، فهو محتاج لبحثها في موضع خاصّ غير علم الفقه.

العامل الثاني: وإمّا أنّ هذه الموادّ قد بُحثت في أبواب أخرى من فروع المعرفة، إلا أنّ الفقيه لا يرتضي النتائج التي انتهى إليها البحث في تلك المواضع، فيستأنف البحث عنها؛ كما إذا أراد أن يعتمد على مسألة التحسين والتقبيح العقليين مثلاً، فإنّ هناك اتجاهات متعدّدة في فهم هذه المقولة الكلامية والمعرفية، ومن هنا فهو يطرحها لاختيار الاتجاه الصحيح منها.

العامل الثالث: وإمّا أنّ هذه الموادّ وإن بُحثت في مواضعها الخاصّة، وأنّ الفقيه يرتضي النتائج التي انتهى إليها البحث، لكن توجد حيثية مرتبطة بالاستدلال الفقهي لم تبحث في تلك العلوم، كالبحث عن المعنى الحرفي أو البحث عن المشتقّ، فهما بحثان ينتميان في أصلهما إلى بحوث فقه اللغة، وقد جيء بهما إلى ثنايا البحث الأصولي لوجود حيثية غير مبحوث عنها في اللغة، وهي إمكان الإطلاق في الهيئات وعدم إمكانه، ومن الواضح أنّ هذه الحيثية تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي.

إذن، حينما تطرح هذه المسائل وبهذه الحيثيات المختلفة في ما يسمّى بعلم الأصول، فهي ليست بالضرورة مرتبطة جميعاً بعملية الاستدلال الفقهي

خاصّة، بل هي مجموعة من المسائل التي تنتمي إلى علوم مختلفة كالفلسفة والكلام واللغة والمنطق والآداب والقانون والاجتماع وعلم النفس وغيرها. وإذا كان الأمر كذلك فمن غير المعقول إبراز ضابط حقيقي يجمع هذا الكمّ المتنوّع من المسائل؛ لأنّ كلّ واحد منها داخل في موضوع علمه الخاصّ به.

تأسيساً على ما تقدّم فنحن نعتقد بأنّ ما يصطلح عليه بعلم الأصول ليس علماً بالمعنى الفنّي للعلم، فلا يتميَّز عن باقي العلوم الحقيقية بمائز واقعي ذاتي، وإنما هو مجموعة من القواعد التي يحتاجها الفقيه في عملية استنباط الحكم الشرعي، وهذه القواعد تنتمي في جذورها إلى علوم مختلفة كالفلسفة والكلام واللغة وغيرها. وهذا ما أشار إليه جملة من الأعلام.

قال أستاذنا الشهيدﷺ في كتابه «المعالم الجديدة للأصول» ـ تحت عنوان: مصادر الإلهام في الفكر الأصولي ـ : «لا نستطيع ونحن لا نزال في الحلقة الأولى أن نتوسّع في دراسة مصادر الإلهام للفكر الأصولي ونكشف عن العوامل التي كانت تلهم الفكر الأصولي وتمدّه بالجديد تلو الجديد من النظريات، لأنّ ذلك يتوقّف على الإحاطة المسبقة بتلك النظريات، ولهذا سوف نلخّص في ما يلي مصادر الإلهام بصورة موجزة :

منها: علم الكلام، فقد لعب دوراً مهمّاً في تموين الفكر الأصولي وإمداده، وبخاصّة في العصر الأول والثاني، لأنّ الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامّة لعلماء المسلمين حين بدأ علم الأصول يشقّ طريقه إلى الظهور، فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه . ومثال ذلك نظرية الحسن والقبح العقليين، وهي النظرية الكلامية القائلة بأن العقل الانساني يدرك بصورة مستقلّة عن النص الشرعي قبح بعض الأفعال كالظلم والخيانة وحسن بعضها كالعدل والوفاء والأمانة، فإن هذه النظرية استخدمت أصولياً في العصر الثاني لحجّية الاجماع، أي إن العلماء إذا اتّفقوا

على رأي واحد فهو الصواب؛ بدليل أنه لو كان خطأ لكان من القبيح عقلاً سكوت الإمام المعصوم عنه وعدم إظهاره للحقيقة، فقبح سكوت الامام عن الخطأ هو الذي يضمن صواب الرأي المجمع عليه.

ومنها: الفلسفة، وهي لم تصبح مصدراً لإلهام الفكر الأصولي في نطاق واسع إلا في العصر الثالث تقريباً؛ نتيجة لرواج البحث الفلسفي على الصعيد الشيعي بدلاً عن علم الكلام، وانتشار فلسفات كبيرة ومجدّدة كفلسفة صدر الدين الشيرازي المتوفّى (١٠٥٠) هـ، فإن ذلك أدّى إلى إقبال الفكر الأصولي في العصر الثالث على الاستمداد من الفلسفة واستلهامها أكثر من استلهام علم الكلام، وبخاصّة التيار الفلسفي الذي أوجده صدر الدين الشيرازي . ومن أمثلة ذلك ما لعبته مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية في مسائل أصولية متعدّدة، كمسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة تعلّق الأوامر بالطبائع والأفراد»[1].

وقال السيد السيستاني دام ظلّه: «إنّ الفترة التي نعيشها الآن بمقتضى العوامل الاقتصادية والسياسية تمثّل الصراع الحادّ بين الثقافة الاسلامية والثقافات الأخرى على مختلف الأصعدة، فلابدّ من تطوير علم الأصول وصياغته بالمستوى المناسب للوضع الحضاري المعاش . وقد ركّزنا في بحوثنا على بعض الشذرات الفكرية التي تلتقي مع حركة التطوير لعلم الأصول من خلال الاستفادة من العلوم المختلفة قديمها وحديثها كالفلسفة وعلم القانون وعلم النفس وعلم الاجتماع، ومن خلال محاولة التجديد على مستوى المنهجية وعلى مستوى النظريات الكبروية استمداداً من كلمات الأعلام (قدست

---

(١) **المعالم الجديدة للأصول**، آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، مطبوعات مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ. ومطبوعات مكتبة النجاح ، طهران، الطبعة الثانية: ص٩٢.

أسرارهم) في عدّة حقول:

الحقل الفلسفي: هناك عدة نظريات فلسفية ذكرناها في علم الأصول ورتّبنا عليها بعض الأفكار الأصولية، منها نظرية التكثّر الإدراكي..... ومن النظريات الفلسفية التي نهتمّ بها كثيراً في بحوثنا الأصولية: نظرية وحدة الوجود .

الحقل الاجتماعي: لقد طرحنا عند بحثنا حول بناء العقلاء وسيرة المتشرعة عدّة نظريات مهمّة في هذا المجال كالتفريق بين العادات والأعراف والتقاليد، وبيان أقسام العرف، والمناشئ النفسية والاجتماعية لبناء العقلاء وارتكازاتهم، وبيان الفرق بين رجوع الأصولي لبناء العقلاء للاستدلال به وبين رجوع الفقيه للعرف من أجل تشخيص الموضوع .

الحقل المنطقي: إننا اعتمدنا على الدليل الرياضي المعروف وهو دليل حساب الاحتمالات الذي هو عبارة عن تراكم الاحتمالات حول محور معيّن في عدّة نظريات أصولية:

منها ـ تحليل مفهوم الشبهة المحصورة وغير المحصورة؛ حيث إنّ درجة الاحتمال إذا تضاءلت في أطراف العلم الإجمالي إلى مستوى عدم الباعثية والمحرّكية فالشبهة غير محصورة، وأما إذا كانت درجة الاحتمال محتفظة بقوّتها وباعثيتها فالشبهة محصورة.

ومنها ـ شرح معنى التواتر وأقسامه المعنوي واللفظي والإجمالي الذي يعتمد قوامه على تراكم الاحتمالات.

ومنها ـ ما ذكرناه في بحث القطع من الفرق بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي، فإن اليقين الذاتي هو الناشئ عن العوامل النفسية والمزاجية والمحيطية، وهذا لا قيمة له في المنجّزية والمعذّرية بحسب نظرنا وإن ذهب الأعلام إلى كون حجّية القطع ذاتية مطلقاً، واليقين الموضوعي هو النابع عن

مقدّمات علمية وقرائن موثوقة بالاعتماد على دليل حساب الاحتمالات وتمركزها حول محور معيّن.

الحقل اللغوي: لقد طرحنا في بعض البحوث بعض النظريات الأدبية المساهمة في تحليل المفاهيم الأصولية، ومن جملتها نظرية التورية وانقسامها للتورية البديعية والتورية العرفية...»[١].

فتحصّل إلى هنا أنّ هذه المسائل والقواعد يبحث عنها في علم الأصول، وإن لم يكن بينها جامع ذاتي حقيقي يكون محوراً للمحمولات التي تعرض عليه، إلا أنّها جميعاً تشترك في كونها تحقّق غرضاً للعالم بها، وهذا ما صرَّح به بعض الأعلام، قال الخراساني: «والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشتتة، جمعها اشتراكها في الداخل في الغرض الذي لأجله دُوِّن هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل، مما كان له دخل في مهمَّين، لأجل كلٍّ منهما دوِّن علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين»[٢].

فتحصّل: أنّ ما يسمّى بعلم الأصول ليس علماً بالمعنى الفنّي للعلم، وعليه فإنّ البحث فيه عن وجود ضابط حقيقيّ لمسائله ليس صحيحاً من الناحية المنهجية.

مضافاً إلى عدم وجود ثمرة للبحث عن أصولية المسألة وعدمها؛ لأنّ علم الأصول لو كان علماً حقيقياً يختصّ بموضوع واحد، وذلك الموضوع يقتضي نهجاً استدلالياً خاصّاً، لكان البحث عن أصولية المسألة ذا فائدة من حيث تحديد المنهج المتّبع في تحقيق مسائله.

وتأسيساً على هذه الحقيقة فإنّه وإن لم تكن هناك ثمرة من البحث في

---

(١) راجع: **الرافد في علم الأصول**، محاضرات آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني دام ظله، بقلم السيد منير السيد عدنان القطيفي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ: ج١، ص١٨ ـ ٣٠.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٧.

أصولية حجّية القطع وعدم أصوليتها، إلا أنّ البحث في انتماء مسألة حجّية القطع إلى أيّ فرع من فروع المعرفة يسهّل لنا البحث عنها وفقاً للمنهج الذي تستند إليه تلك المسألة.

المبحث الثاني: في معنى القطع

القطع في اللغة هو: الفصل والإبانة، قال ابن فارس: «قطع: القاف والطاء والعين: أصل صحيح واحد، يدلّ على صرم وإبانة شيء من شيء. يقال قطعت الشيء أقطعه قطعاً»[(١)].

وقال ابن منظور: «القطع: إبانة بعض أجزاء الجرم من بعض فصلاً»[(٢)].

وقال الرازي: «إنّ القطع في اللغة الإبانة، فإذا أضيف إلى شيء أفاد إبانة ذلك الشيء»[(٣)].

وجميع الاستعمالات اللغوية التي استعملت فيها هذه الكلمة ترجع إلى أصل واحد؛ لذلك يقول ابن فارس: «أصلاً صحيحاً واحداً». فقطع الأرحام مثلاً معناها الهجران وترك البرّ والإحسان إلى الأهل والأقارب، وهذا المعنى يرجع إلى الفصل والإبانة. وهكذا قوله تعالى: ﴿**وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ**﴾[(٤)] أي تفرَّقوا في دينهم[(٥)]. وقوله تعالى: ﴿**وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِنْهُمُ الصَّالِحُونَ**

---

(١) **معجم مقاييس اللغة**، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤: ج ٥، ص ١٠١.

(٢) **لسان العرب**، للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، نشر أدب الحوزة، قم- إيران، ١٣٦٣ هـ: ج ٨، ص ٢٧٦.

(٣) **المحصول في علم أصول الفقه**، للإمام الأصولي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ: ج ٣، ص ١٧٢.

(٤) الأنبياء: ٩٣.

(٥) قال الطبرسي: ﴿وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ﴾، أي: «فرّقوا دينهم فيما بينهم». **مجمع البيان في** =

وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ﴾[(١)]، أي فرّقناهم فرقاً في الأرض[(٢)].

وكذلك يستعمل القطع في اللغة العربية بمعنى الاختناق، كما في قوله تعالى: ﴿**فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ**﴾[(٣)]، أي يختنق[(٤)]، وهذا أيضاً يرجع إلى الأصل الواحد الذي ذكره ابن فارس؛ لأنّ المختنق يقطع نفسه بحبس مجاريه[(٥)]، ولعلّ هذا من باب تسمية الشيء باسم سببه.

ولم أجد في كلمات أئمة اللغة استعمال القطع بمعنى العلم واليقين، نعم يمكن إرجاع العلم واليقين إلى الفصل والإبانة باعتبار أن اليقين والعلم يقطع الشك فيكون ذلك من باب تسمية الشيء باسم لازمه.

ولكن هذا لا يعني أن إطلاق القطع على العلم واليقين مستحدث؛ فعندما نرجع إلى كلمات القدماء من علماء المسلمين نجد أنّهم أطلقوا القطع على العلم

= **تفسير القرآن،** أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصائيين، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ: ج٧، ص١١٢.

وقال الفيض الكاشاني: ﴿وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ﴾ : « تفرّقوا في الدين»، **الأصفى في تفسير القرآن،** المولى محمد حسين الفيض الكاشاني، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ، ج٢، ص٧٩٠.

(١) الأعراف: ١٦٨.

(٢) **البيان في تفسير القرآن،** تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي: ج٥، ص١٩.

(٣) الحج: ١٥.

(٤) قال العلامة الطباطبائي: «والقطع معروف، ومن معانيه الاختناق. يقال: قطع، أي اختنق، وكأنّه مأخوذ من قطع النفس». **الميزان في تفسير القرآن،** تأليف العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين بقم المشرّفة: ج١٤، ص٣٥١.

(٥) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار،** تأليف العلامة الحجّة فخر الأمّة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية المصحّحة، ١٤٠٣هـ: ج٩ ص٣٦.

واليقين في موارد كثيرة، منها: قال الشريف المرتضى وهو من علماء القرن الخامس الهجري: «فأما غير ذلك فلا طريق يقطع به من عقل ولا شرع»[(١)].

وقال: «فأما أخبار الآحاد التي هي مظنونة الصحّة لا معلومة، فلا يجوز الاحتجاج بعمومها على ما يقطع به من الأحكام»[(٢)].

وقال: «ولا دليل يوجب القطع على أنها منعقدة...»[(٣)].

وقال الغزالي ـ من علماء القرن الخامس الهجري ـ وهو في سياق تعريف اليقين : «أما اليقين فشرحه أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت إليها فلها ثلاثة أحوال؛ أحدها: أن يتيقّن ويقطع به، وينضاف إليه قطع ثانٍ وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح ويتيقّن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس....»[(٤)]. فأطلق القطع على اليقين.

الفرق بين اليقين المنطقي والقطع الأصولي

يقصد منطق البرهان الأرسطي بكلمة اليقين: العلم بقضية معيّنة، والعلم بأنّ من المحال أن لا تكون القضية بالشكل الذي عُلم.

فاليقين المنطقي مركّب من علمين، وما لم ينضمّ العلم الثاني إلى العلم الأوّل لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان؛ قال الطباطبائي: «اليقين: هو العلم بأنّ كذا كذا وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا»[(٥)]، لذا عرَّفه بعض الفلاسفة المعاصرين

---

(١) **رسائل المرتضى**، الشريف المرتضى، إعداد السيد أحمد الحسيني، مطبعة الخيام، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ: ج ٤، ص ٣٣.

(٢) المصدر نفسه: ج ١، ص ١٧٩.

(٣) المصدر نفسه: ج ١، ص ٢٤٧.

(٤) **المستصفى في علم الأصول**، تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، طبعه وصحّحه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤١٧هـ: ص ٣٥.

(٥) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، لمؤلفه: الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر =

بأنّه: «الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع، وأنّ الجزم الأوّل لا يزول، وأنّ الجزم الثاني أيضاً لا يزول»[(١)].

وأوضح ابن سينا العلّة في ذلك بقوله: «اليقين هو ثبوت المحمول للموضوع عن طريق معرفة العلّة الحقيقية لثبوته له، فكلّ قضية عُلم فيها بثبوت المحمول للموضوع وكان ذلك عن طريق معرفة العلّة التي من أجلها ثبت المحمول للموضوع، فهي قضية برهانية. وهذه العلّة قد تكون نفس الموضوع حيث يكون المحمول ذاتياً للموضوع، وقد تكون شيئاً آخر، ففي الحالة الأولى تكون القضية من المبادئ الأولى للبرهان، وفي الحالة الثانية تكون القضية برهانية ثانوية يثبت محمولها لموضوعها بعلّة معيّنة، وأما القضية التي يعلم فيها بثبوت المحمول للموضوع ولا يعلم بعلّة هذا الثبوت فليست برهانية، ولا يمكن أن تدخل في البرهان على أيّ قضية أخرى»[(٢)].

ثم إنّه كما ينصبّ اليقين المنطقي من وجهة نظر منطق البرهان على قضية واحدة حين يكون ثبوت محمولها لموضوعها ضرورياً ـ فعلمنا مثلاً بأنّ الخطّ المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين، يعتبر يقيناً لأننا نعلم بأنّ من المستحيل أن لا يكون الخطّ المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين ـ كذلك يمكن أن ينصبّ على العلاقة بين قضيتين بوصفها علاقة ضرورية من المستحيل أن لا تكون قائمة بينها، فإذا فرضنا مثلاً تلازماً منطقياً بين قضيتين على أساس تضمّن أحداهما

= الدين محمّد الشيرازي، مجدد الفلسفة الإسلامية (ت: ١٠٥٠هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت ـ لبنان: ج١، ص٣٠، حاشية١.

(١) **شناخت شناسي در قرآن**، آية الله جوادي آملي (بالفارسية): ص٢٣٧.

(٢) كتاب **البرهان**، لابن سينا: ص٢٨، نقلاً عن **الأسس المنطقية للاستقراء**، تأليف سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر ﵀، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة المحقّقة في المؤتمر، ١٤٢٤ هـ: ص٣٣.

للأخرى من قبيل (زيد إنسان) و(زيد إنسان عالم)، فنحن نعلم بأنّ زيداً إذا كان إنساناً عالماً فهو إنسان، أي نعلم بأن القضية الثانية إذا كانت صادقة فالقضية الأولى صادقة، وهذا العلم منطقي لأنّه يستبطن العلم بأنّ من المستحيل أن لا يكون الأمر كذلك.

«وأما اليقين الرياضي فهو يندرج في اليقين المنطقي بمفهومه الذي رأيناه في منطق البرهان الأرسطي؛ لأنّ اليقين الرياضي يعني تضمّن إحدى القضيتين للأخرى، فإذا كانت هناك دالّة قضية تعتبر متضمّنة في دالّة قضية أخرى من (س) إنسان مع (س) إنسان عالم، قيل من وجهة نظر رياضية: إنّ دالّة القضية الأولى تعتبر يقينية من حيث علاقتها بدالّة القضية الثانية.

فاليقين الرياضي يستمدّ معناه من تضمّن إحدى الدالّتين في الأخرى، بينما اليقين المنطقي في منطق البرهان يستمدّ معناه من افتراض العلم بثبوت شيء لشيء ثابتاً لذلك، سواء كانت هذه الاستحالة من أجل تضمّن أحدهما في الآخر أو لأنّ أحدهما من لوازم الآخر»[1].

القطع الأصولي

هو جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أيّ شكّ أو احتمال للخلاف فيها، وليس من الضروري في هذا القطع أو اليقين أن يستبطن أيّ فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم. فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجة في نومه فيجزم بأنّ وفاته قريبة، وقد يرى خطّاً شديد الشبه بما يعهده من خطّ رفيق له، فيجزم بأنّ هذا هو خطّه، ولكنّه في الوقت نفسه لا يرى أيّ استحالة في أن يبقى حيّاً، أو في أن يكون هذا الخطّ لشخص آخر رغم أنّه لا يحتمل ذلك، لأنّ كونه غير محتمل لا يعني أنّه مستحيل.

---

(١) **الأسس المنطقية للاستقراء**، مصدر سابق: ص٤١١.

وهذا هو اليقين الذي يقع في قبال الظنّ والشكّ والوهم؛ قال الشيخ المظفَّر في المنطق: «إنّك إذا عرضت على نفسك خبراً من الأخبار فأنت لا تخلو عن إحدى حالات أربع: إمّا أنك لا تجوِّز إلا طرفاً واحداً منه: إمّا وقوع الخبر أو عدم وقوعه، وإما أن تجوِّز الطرفين وتحتملهما معا. والأول هو اليقين. والثاني ـ وهو تجويز الطرفين ـ له ثلاث صور: لأنه لا يخلو إمّا أن يتساوى الطرفان في الاحتمال أو يترجّح أحدهما على الآخر، فإن تساوى الطرفان فهو المسمّى بـ(الشكّ). وإن ترجّح أحدهما، فإن كان الراجح مضمون الخبر ووقوعه فهو (الظنّ) الذي هو من أقسام التصديق. وإن كان الراجح الطرف الآخر فهو (الوهم) الذي هو من أقسام الجهل وهو عكس الظنّ. فتكون الحالات أربعاً، ولا خامسة لها»[1].

المبحث الثالث: في معنى الحجية

الذي يبدو من تتبُّع موارد استعمال هذه الكلمة (الحجّية) لدى الأصوليين وغيرهم يرى أنّ لهم فيها اصطلاحات متعدّدة. وقبل بيان ذلك، لا بأس بالوقوف على معنى الحجّية لغة.

الحجية لغة

يطلق اللغويون كلمة الحجّة على كلّ شيء يصلح أن يُحتجَّ به على الغير، سواء أفاد علماً بمدلوله أم لم يفد، شريطة أن يكون مسلّماً لدى المحتجّ عليه ليكون ملزماً به؛ يقول الأزهري: «الحجّة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وإنما سمّيت حجّة لأنّها تحجّ، أي تقصد»[2]، والظفر على الغير على

---

(١) **المنطق**، تأليف: العلامة المجدد الشيخ محمد رضا المظفر، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة: ص١٧.

(٢) **تاج العروس من جواهر القاموس**، للإمام السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: ج٣ ص٣١٦.

نحوين : إمّا بإسكاته وقطع عذره وإبطاله، وإما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجّة، فتكون الحجّة معذّرة له لدى الغير.

الحجية اصطلاحاً

يمكن أن يراد من الحجّية بالاصطلاح العلمي معانٍ عديدة، منها:

- **الحجّية المنطقية**

وهي كلّ ما يتألّف من قضايا تنتج مطلوباً، أي مجموع القضايا المترابطة التي يُتوصَّل بتأليفها وترابطها إلى العلم بالمجهول، سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحجّة أيضاً على نفس الحدّ الأوسط في القياس .

قال الحكيم في «أصول الفقه المقارن»: «ولكنّ الحجّة عند علماء الميزان لا يراد بها ذلك على إطلاقه بل يريدون منها: الوسط الذي به يحتجّ لثبوت الأكبر للأصغر من نحو علقة وربط ثبوتيّ بنحو العلّية والمعلولية أو التلازم.

وربما أطلقت على مجموع قضايا القياس مقدّمات ونتيجة، وهي هنا ـ بهذا المعنى الذي تبنّاه علماء الميزان ـ لا يصحّ إطلاقها على القطع؛ لأنّ القطع معلول لها وناشئ عنها، فهو متأخّر عنها رتبة، ولا يسوغ أخذ المتأخّر في المتقدّم للزوم الخلف أو الدور.

والقياس الذي يؤخذ في كبراه القطع الطريقي لا يمكن أن يكون منتجاً دائماً لكذب هذه الكبرى بداهة. فقولنا «هذا معلوم الخمرية، وكلّ معلوم الخمرية خمر يجب الاجتناب عنه، فمعلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه» قياس غير منتج؛ لأنّ قولنا (وكلّ معلوم الخمرية خمر) كاذبة، إذ معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمراً ويمكن أن لا يكون، ووجوب الاجتناب لم يترتّب على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعي؛ لأن الكلام في القطع الطريقي فلا

يكون هناك علقة ثبوتية بين العلم وبين الأكبر لا علقة التلازم ولا علقة العلّية والمعلولية، وما لم يكن علقة لا يصحّ جعله وسطاً فلا يكون حجّة باصطلاح المنطقي»[1].

- **الحجّية التكوينية**

ونقصد بها دافعية القطع ومحرّكيته نحو المقطوع على النحو المناسب لغرض القاطع. ولتوضيح ذلك نقول: إنّ للإنسان في الحياة الدنيا أغراضاً مختلفة، منها أغراضه الشخصية التي لا يستطيع العيش بدونها، من قبيل الحاجة إلى الأكل والشرب، والهروب من الخطر وما شابه ذلك. وهذه الأشياء الخارجة عن أفق النفس لا تؤثّر في تحريك الإنسان؛ لأنّ الوجود الخارجي يستحيل أن يؤثّر في النفس تحريكاً، وإنما المؤثّر في نفسه والموجب لحصول الجزم والإرادة وبالتالي لحصول الحركة على طبق جزمه وإرادته، هو الأشياء الخارجة بوجودها الواصل والحاضر في أفق النفس، لذا نجد أنّ العطشان لا يؤثّر وجود الماء خارجاً في حركته نحو الماء، وإنما الذي يؤثّر هو علمه بوجود الماء في الجهة المعيّنة وإمكان الحصول عليه، وعدم وجود المانع من الحصول عليه، وإلا فقد يموت عطشاً ولا يتحرّك إلى الجهة التي فيها الماء لأنّه لا يعلم أن هناك ماء.

فالشيء المحرِّك للإنسان والمؤثِّر في نفسه ليس هو الماء بوجوده الخارجي، بل بوجوده الواصل. وهذا معنى ما يقال: إنّ الأشياء بوجوداتها الواقعية النفس أمرية ليست محرّكة للإنسان، وإنما تكون محرّكة بوجوداتها الواصلة، وهذا قانون طبيعي في تحرّكات الإنسان الاختيارية.

---

(١) **الأصول العامة للفقه المقارن**، تأليف العلامة السيد محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م: ص٢٧.

ولو قيل: لماذا يتحرّك القاطع لتحصيل الماء مثلاً في المكان الذي قطع بوجوده فيه، بالرغم من أنّ الحاصل عنده هو المعلوم بالذات الذي هو الصورة الذهنية وليس المعلوم بالعرض الذي هو الواقع الخارجي؟ ومن الواضح أن الذي يلبّي حاجة الإنسان وغرضه هو الواقع دون الصورة.

قلنا: «إنّ الإجابة عن ذلك تستلزم الإشارة إلى نكتتين:

الأولى: إنّ الإنسان دائماً يعطي حكم المعلوم بالعرض الخارج إلى المعلوم بالذات. فرفع العطش وإن كان من أحكام الماء في الخارج وليس من آثار الماء في الذهن، لكن القاطع يعطي هذا الحكم إلى الصورة الذهنية للماء. وإذا أُلحق خصوصية المعلوم بالعرض بالمعلوم بالذات، فسوف تحرّك الإنسان لتحصيله خارجاً. والسبب كما ثبت في نظرية المعرفة: أنّ القاطع يعتقد دائماً أنّ علمه الجزميّ مصيب للواقع، وبذلك يثبت حكم أحدهما للآخر.

الثانية: إنّ السبب وراء تحرّك الإنسان نحو الماء في الواقع الخارجي، يعود إلى أمر فطري في الإنسان، وهو حبّه لذاته، وحيث إنّ الماء يؤمّن له ذاته ويحفظها، فيتحرّك نحو تحصيل شربه خارجاً. وهذا الأمر الفطري يقوم بدوره في تحريك الإنسان لتحصيل كلّ ما يوافق طبع الإنسان في مرتبة من مراتب وجوده العقلية أو الحسّية أو غيرهما، ولا ربط لهذه المقتضيات بباب الحسن والقبح العقلي أصلاً؛ لذا حتى لو أنكرنا ذلك، فإنّ هذه المقتضيات الذاتية تؤثّر أثرها، لأنّ ملاكها موافقة الطبع مع الشيء الخارجي، وهذا الملاك ثابت ولو لم نؤمن بالحسن والقبح العقليين.

كذلك تؤثّر هذه المقتضيات أثرها سواء التفت إليها أم لا؟ أي أكان هناك علم بها أم لا؛ لذا نجد أنّ الطفل الصغير يسحب يده بقوّة عند ملامسة الأجسام الحارّة ولو لم يكن ملتفتاً إلى تحقيق ما يؤمّن أغراضه الشخصية

ويحفظ له ذاته»[١].

وخصوصية المحرّكية بهذا المعنى الذي بيّناه أمر تكويني وخصوصية بديهية الثبوت للقطع، ولا دليل نظرياً عليها إلا الوجدان وما نراه من واقع الإنسان وسلوكه الخارجي، فهي محرّكية طبيعية تكوينية، وليست هي مقصود الأصولي في المقام.

- **الحجّية الأصولية**

هي التنجيز والتعذير، ونقصد بها أنّه في علاقات العبد بالمولى هل يكون القطع منجّزاً ومعذّراً في مقام الامتثال أم لا؟ وهذه هي الحجّية المبحوث عنها في علم الأصول.

بعبارة أخرى: هي كلّ شيء يثبت متعلّقه ولا يبلغ درجة القطع، أي لا يكون سبباً للقطع بمتعلّقه، وإلا فمع القطع يكون القطع هو الحجّة ولكن هو حجّة بمعناها اللغوي. قال المظفر في أصوله: «الحجّة: كلّ شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتاً له. ونعني بكونه مثبتاً له: أن إثباته يكون بحسب الجعل من الشارع، لا بحسب ذاته، فيكون معنى إثباته له حينئذ: أنه يثبت الحكم الفعلي في حقّ المكلَّف بعنوان أنه هو الواقع. وإنما يصحُّ ذلك ويكون مثبتاً له فبضميمة الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي وعلى أنه حجّة من قبل الشارع»[٢].

وقال السيد الحكيم في المحكم: «والحجّية . . تارة : يراد بها محض لزوم المتابعة في مقام العمل. وأخرى: يراد بها المنجّزية المستلزمة لاستحقاق العقاب بالمخالفة، والمعذّرية المستلزمة للأمان منه مع الموافقة ولو مع الخطأ

---

(١) **القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه**، تقريراً لأبحاث سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجياشي، منشورات دار فراقد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م: ص١٢٤، ١٢٥.

(٢) **أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٣ ـ ١٥.

وعدم الوصول للواقع»[١].

وقال المحقّق الخراساني ﭭ: «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجّز التكليف الفعلي في ما أصاب باستحقاق الذمّ والعقاب على مخالفته، وعذراً في ما أخطأ قصوراً، وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم»[٢] . والكلام ظاهر في أنّ للقطع أثرين عقليين:

الأول: وجوب متابعة القطع.

الثاني: منجّزيته، بمعنى استحقاق العقاب والذمّ على مخالفته.

إلا أنّ استحقاق الذمّ على المخالفة يحصل من جهة غير الجهة التي يحصل منها استحقاق العقاب من المولى. فإنّ المكلّف لو قطع بتكليف المولى، فإنّ العقل يدرك أو يحكم بوجوب امتثال ذلك التكليف، فلو خالف فإنّه يستحقّ ذماً من العقلاء؛ لمخالفة المقطوع به، أمّا العقوبة فإنّه يستحقّها فيما لو كانت هناك عقوبة على مخالفة هذا التكليف المولوي.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى للحجّية يتضمّن الأمر والنهي التشريعي، وهو غير المحرّكية التكوينية التي تقدّمت في المعنى الثاني، فإنّ المحرّكية هناك تكوينية، سواء أكان هناك مشرّع أم لا، وسواء أكان هناك ثواب وعقاب أم لا، ولكن الحجّية هنا ترتبط بعالم التنجيز والتعذير الذي يحكم علاقات المولى بالعبد، أي أنّ الحجّية هنا تعني صحّة احتجاج المولى به عبده إذا خالفه، وصحّة احتجاج العبد به مولاه إذا وافقه.

---

(١) **المحكم في أصول الفقه**، تأليف السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مؤسسة المنار، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ: ج ٣، ص ١٧.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٢٥٨.



حجية القطع

وفيه جملة من المباحث

- الحجية على مبنى حق الطاعة
- الحجية على مبنى المشهور
- العلم الإجمالي
- حجية القطع غير المصيب



(٢٧)

الحجية على مبنى حق الطاعة

- تمهيد
- الدليل على حجية القطع الأصولي
- الجهة الأولى: في منجزية القطع على مسلك المصنف

المقام الأول: تصوره بالنسبة إلى أصل ثبوت المنجزية للقطع

المقام الثاني: تصوره بالنسبة إلى عدم إمكان سلب المنجزية

- الجهة الثانية: في معذرية القطع على مسلك المصنف
- دفع دخل

تقدّمَ في الحلقةِ السابقةِ أنّ للمولى الحقيقيِّ سبحانَه وتعالى حقَّ الطاعةِ بحكم مَولَوِيّتِه. والمتيقَّنُ مِن ذلك هو حقُّ الطاعةِ في التكاليفِ المقطوعة، وهذا هو معنى منجّزيةِ القطع، كما أن حقَّ الطاعةِ هذا لا يمتدُّ إلى ما يقطعُ المكلّفُ بعدمِه من التكاليف جزماً، وهذا معنى معذّريةِ القطع. والمجموعُ من المنجّزيةِ والمعذّريةِ هو ما نقصدُه بالحجّية.

كما عرفنا سابقاً أنّ الصحيحَ في حقّ الطاعةِ شمولُه للتكاليف المظنونةِ والمحتملةِ أيضاً، فيكونُ الظنُّ والاحتمالُ منجّزاً أيضاً، ومن ذلك يستنتجُ أنّ المنجّزيةَ موضوعُها مطلقُ انكشافِ التكليفِ ولو كان انكشافاً احتمالياً؛ لسعةِ دائرةِ حقِّ الطاعة، غيرَ أنّ هذا الحقَّ وهذا التنجيزَ يتوقّفُ على عدم حصولِ مُؤَمِّنٍ مِن قِبل المولى نفسِه في مخالفةِ ذلك التكليفِ، وذلك بصدورِ ترخيصٍ جادٍّ منه في مخالفةِ التكليفِ المنكشِف. إذ من الواضحِ أنّه ليس لشخصٍ حقُّ الطاعةِ لتكليفِه والإدانةِ بمخالفتِه إذا كان هو نفسُه قد رخّصَ بصورةٍ جادّةٍ في مخالفتِه.

أمّا متى يتأتّى للمولى أن يرخِّصَ في مخالفةِ التكليف المنكشفِ بصورةٍ جادّة ؟

فالجوابُ على ذلك: إنّ هذا يتأتّى للمولى بالنسبةِ إلى التكاليف المنكشفةِ بالاحتمال أو الظنّ، وذلك بجعلِ حكمٍ ظاهريٍّ ترخيصيٍّ في موردِها، كأصالةِ الإباحةِ والبراءةِ. ولا تنافيَ بين هذا الترخيصِ

الظاهريِّ والتكليف المحتملِ أو المظنونِ، لما سبقَ من التوفيقِ بين الأحكام الظاهريةِ والواقعية، وليس الترخيصُ الظاهريُّ هنا هزليّاً، بل المولى جادٌّ فيه؛ ضماناً لما هو الأهمُّ من الأغراضِ والمبادئِ الواقعيةِ، وأمّا التكليفُ المنكشفُ بالقطع فلا يمكنُ ورودُ المؤمِّنِ مِن المولى بالترخيصِ الجادِّ في مخالفتِه، لأنّ هذا الترخيصَ إمّا حكمٌ واقعيٌّ حقيقيٌّ، وإمّا حكمٌ ظاهريٌّ طريقيٌّ، وكلاهما مستحيلٌ.

والوجهُ في استحالةِ الأوّل: أنه يلزمُ اجتماعُ حكمينِ واقعيَّينِ حقيقيَّيْنِ متنافِيَينِ في حالةِ كونِ التكليفِ المقطوع ثابتاً في الواقع، ويلزمُ اجتماعُهما على أيِّ حالٍ في نظرِ القاطع، لأنه يرى مقطوعَه ثابتاً دائماً، فكيف يصدِّق بذلك؟

والوجهُ في استحالةِ الثاني: أنّ الحكمَ الظاهريَّ ما يؤخذُ في موضوعِه الشكُّ، ولا شكَّ معَ القطعِ، فلا مجالَ لجعلِ الحكمِ الظاهريِّ.

وقد يُناقَشُ في هذِه الاستحالةِ بأنّ الحكمَ الظاهريَّ كمصطلحٍ متقوّمٍ بالشكّ، لا يمكنُ أن يوجدَ في حالةِ القطع بالتكليف، ولكنْ لماذا لا يمكنُ أن نفترضَ ترخيصاً يحملُ روحَ الحكم الظاهريِّ ولو لم يُسَمَّ بهذا الاسمِ اصطلاحاً، لأننا عرفنا سابقاً أن روحَ الحكم الظاهريِّ هو أنّه خطابٌ يُجعلُ في مواردِ اختلاطِ المبادئِ الواقعية، وعدمِ تمييزِ المكلَّفِ لها؛ لضمانِ الحفاظِ على ما هو أهمُّ منها، فإذا افترضْنا أنّ المولى لاحظَ كثرةَ وقوعِ القاطعينَ بالتكاليف في الخطأ

وعدمِ التمييزِ بينَ مواردِ التكليف ومواردِ الترخيص، وكانت ملاكاتُ الإباحةِ الاقتضائيةِ تستدعي الترخيصَ في مخالفةِ ما يقطع به من تكاليفَ ضماناً للحفاظ على تلك الملاكات، فلماذا لا يمكنُ صدورُ الترخيصِ حينئذٍ؟

والجوابُ على هذه المناقشة: أنّ هذا الترخيصَ لمّا كان من أجل رعايةِ الإباحةِ الواقعيةِ في مواردِ خطأِ القاطعين، فكلُّ قاطعٍ يعتبرُ نفسَه غيرَ مقصودٍ جدّاً بهذا الترخيص، لأنه يرى قطعَه بالتكليف مصيباً، فهو بالنسبة إليه ترخيصٌ غيرُ جادٍّ، وقد قلنا في ما سبقَ أنّ حقَّ الطاعةِ والتنجيزِ متوقّفٌ على عدم الترخيصِ الجادِّ في المخالفةِ.

ويتلخّصُ من ذلك:

أوّلاً: أنّ كلَّ انكشافٍ للتكليف منجّزٌ، ولا تختصُّ المنجّزيةُ بالقطع؛ لسعةِ دائرةِ حقِّ الطاعةِ.

وثانياً: أنّ هذه المنجّزيةَ مشروطةٌ بعدم صدورِ ترخيصٍ جادٍّ من قِبل المولى في المخالفة.

ثالثاً: أنّ صدورَ مثلِ هذا الترخيصِ معقولٌ في مواردِ الانكشاف غيرِ القطعيِّ، ومستحيلٌ في مواردِ الانكشافِ القطعي. ومن هنا يقالُ: إنّ القطعَ لا يعقلُ سلبُ المنجّزيةِ عنه، بخلافِ غيره من المنجّزات.

هذا هو التصوّرُ الصحيحُ لحجّيةِ القطع ومنجّزيتِه، ولعدم إمكانِ سلبِ هذه المنجّزيةِ عنه.

الشرح

قلنا إنّ حجّية القطع عند الأصوليين تعني المنجّزية والمعذّرية.

والمنجّزية: هي ذلك المعنى الذي يستطيع المولى أن يحتجّ به على العبد في مقام المخالفة ويجعله مداناً. وبعبارة أخرى: هي دخول التكليف في عهدة المكلّف واشتغال ذمّته به، ولزوم امتثاله واستحقاق العقوبة على مخالفته؛ فيما لو تخلَّف عن العمل على وفقها وتورَّط في مخالفة الواقع.

أما المعذّرية: فهي ذلك السلاح الذي يحتجُّ به العبد أمام المولى في مقام المعذّرية. أو قل: هي حكم العقل بلزوم قبول اعتذار المكلّف إذا عمل على وفق الحجّة الملزمة وأخطأ الواقع، وليس للآمر معاقبته على ذلك ما دام قد اعتمد على ما أقامه له من الطرق وألزمه بالسير على وفقها.

ويفهم من هذا الكلام أنّ المنجّزية تقتضي إدخال شيء في العهدة، أمّا المعذّرية فتقتضي إخراج شيء منها. وهذا المعنى متَّفق عليه عند جميع علماء الأصول.

الدليل على حجية القطع الأصولي

أشرنا في البحوث السابقة أنّ للقطع كاشفية بذاته عن الخارج، وله أيضاً نتيجة لهذه الكاشفية محرّكية نحو ما يوافق الغرض الشخصي للقاطع إذا انكشف له بالقطع، وقلنا إنّ هناك خصوصية ثالثة وهي الحجّية بالمعنى الأصولي أي المنجّزية والمعذّرية، «والخصوصية الأولى والثانية بديهيتان ولم يقع بحث فيهما، ولا تفيان بمفردهما بغرض الأصولي، وهو تنجيز التكليف الشرعي على المكلّف بالقطع به، وإنما الذي يفي بذلك الخصوصية الثالثة»[1].

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى والثانية، مصدر سابق: ص ١٥٤.

ثم إننا إذا دققّنا النظر في مفهومي الكشف والمحرّكية نجدهما لا يرادفان معنى الحجّية بالمعنى الأصولي، فلا يعني مفهوم الكشف والتحرّك نحو الغرض الشخصي المنجّزية والمعذّرية، بل ولا يستبطنان ذلك، وإلا لكان كلّ علم نعلمه وكلّ تحرّك نتحرّكه ـ بعد القطع ـ حجّة في حقّنا، «فلا يكون التسليم بهما من الناحية المنطقية تسليماً ضمنياً بالخصوصية الثالثة، وليس التسليم بهما مع إنكار الخصوصية الثالثة تناقضاً منطقياً، فلابدّ إذن من استئناف نظر خاصّ في الخصوصية الثالثة»[1].

وحيث إنّ هذا المبحث لم يكن مطروحاً في كلمات الفلاسفة والمتكلّمين؛ لعدم تعلّق غرضهم به، احتاج الأصوليون إلى بحثه بشكل مستقلّ، فدخلت مسألة حجّية القطع الأصوليّة في علم الأصول مع أنّها ليست أصوليّة؛ لأنّ الأصولي بعد أن رأى أنّه يحتاج إلى هذه المسألة وأنّها لم تبحث في المنطق أو الفلسفة أو علم الكلام اضطرّ إلى بحثها في علم الأصول.

جهات البحث

اعلم أنّ البحث في حجّية القطع الأصولي يقع في جهتين:

الأولى: في منجّزية القطع.

الثانية: في معذّرية القطع.

وسوف نبحث في منجّزية القطع، ودخول التكليف في العهدة واستحقاق العقاب على المخالفة أوّلاً، ثمّ نتبعه ـ في المقاطع اللاحقة ـ بالبحث عن معذّريته عل تقدير مخالفته للواقع.

---

(١) المصدر السابق.

الجهة الأولى: في منجزية القطع

والبحث في هذه الجهة يكون في مقامين:

المقام الأول: في أصل ثبوت المنجّزية للقطع، على كلا المسلكين؛ مسلك المشهور، ومسلك الشهيد الصدر.

المقام الثاني: هل يمكن سلب المنجّزية عن القطع أو لا؟ أيضاً على كلا المسلكين.

وسوف نبحث أوّلاً عن كلا المقامين على مسلك الشهيد الصدر، ثم نتبعه ـ في المقطع اللاحق ـ ببحثهما على مسلك المشهور.

مسلك الشهيد الصدر في منجزية القطع

المقام الأول: تصور المصنف لأصل ثبوت المنجزية للقطع

مرّ في الحلقة الثانية أنّ السيد الشهيد ﷺ أشكل على قول المشهور: «إنّ الحجّية لازم ذاتي للقطع»، وعلّق على ذلك بقوله: «أيّ قطع هذا الذي تكون المنجّزية من لوازمه؟ هل هو القطع بتكليف المولى أو القطع بتكليف أيّ آمر؟»[1]. بمعنى أنّكم حينما تقولون بأنّ القطع بالتكليف حجّة، فماذا تريدون من ذلك؟ أتريدون أنّ القطع بتكليف أيّ إنسان حجّة أم القطع بتكليف من له حقّ المولوية؟ لا إشكال بأنّ القطع بأمر المولى حجّة، أمّا القطع بأمر الغير فهو ليس كذلك.

وبناءً على ذلك، تكون الحجّية من شؤون المولى لا من شؤون القطع والكاشفية، إذ لو كانت من شؤون القطع لَلَزِمَ أن يكون كلّ قطع منجّزاً حتى لو كان قطعاً بالتكليف من أيّ أحد ولو لم يكن مولى، وهذا واضح البطلان ولا يقول به أحد.

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى والثانية، مصدر سابق: ج١، ص١٥٥.

توضيح ذلك: إنّ الصحيح في مقام إثبات حجّية القطع هو أن نقول: إنّ حجّية القطع بالمعنى الأصولي ـ أي المنجّزية والمعذّرية ـ ثابتة لمجموع أمرين: أحدهما بمنزلة الصغرى، وهو القطع بحكم الحاكم. والآخر بمنزلة الكبرى، وهو أن يكون هذا الحاكم مولى لنا. فإذا ثبت هذان الأمران ثبتت الحجّية للقطع. فالمنجّزية هي حكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المخالفة، والعقل إنّما يحكم بذلك عندما يثبت له أن الحاكم قد حكم، وأن هذا الحاكم تجب طاعته.

أما الأمر الأول فيثبت بالقطع، لأنّ قطع الإنسان بالحكم يُريه ويكشف له الحكم؛ لما تقدّم من أنّ الكاشفية ذاتية للقطع، وبهذا تثبت الصغرى.

تبقى الكبرى وهي مولوية الحاكم ووجوب حقّ الطاعة له، ولتوضيح هذه المولوية نقول: إنّ المولوية وحقّ الطاعة تكون على قسمين:

القسم الأول: مولوية الحاكم المجعولة له من قبل جاعل، سواء كان هذا الجاعل هو المولى الحقيقي، كما في المولوية المجعولة للنبي أو الولي، أو للأب والجدّ والحاكم الشرعي ـ في حدود ـ أم كان الجاعل هم العقلاء أنفسهم، من قبيل مولوية السلطات الاجتماعية والسياسية.

وهذا القسم من المولوية تتبع في السعة والضيق مقدار جعلها لا محالة، فإذا كان الجاعل قد جعل المولوية في دائرة واسعة، ثبتت له المولوية علينا في تلك الدائرة الواسعة، وإذا جعل له المولوية في دائرة ضيّقة ثبتت له المولوية في حدود تلك الدائرة. فإذا أردنا أن نعرف أن القطع بأحكام هذا المولى المجعول ينجّز أحكامه وتجب علينا طاعته أم لا، فيجب أن نلاحظ دائرة جعل المولوية له، وهل هي واسعة أم ضيّقة؟ وهل جعلت له المولوية في موارد القطع بأحكامه أم أوسع من ذلك؟

القسم الثاني: مولوية الحاكم الذاتية غير المجعولة، «والذي هو أمر واقعي

على حدّ واقعيات لوح الواقع، وهذه مخصوصة بالله تعالى بحكم مالكيّته لنا الثابتة بملاك خالقيته، وهذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم الذي حاول الحكماء أن يُخرجوا بها مولوية الله سبحانه ولزوم طاعته؛ فإنّ ثبوت الحقّ بملاك المالكية والخالقية شيء، وثبوته بملاك شكر المنعم شيء آخر، بل هذا حذوه حذو سيادة الله التكوينية، فكما أنّ إرادته التكوينية نافذة في الكون كذلك إرادته التشريعية نافذة عقلاً على المخلوقين. وهذا النحو من المولوية - كما أشرنا- لا تكون إلا ذاتية ويستحيل أن تكون جعلية؛ لأنّ نفوذ الجعل فرع ثبوت المولوية في المرتبة السابقة، فلو لم تكن هناك مولوية ذاتية لا تثبت الجعلية أيضاً؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

وبناء العقلاء على هذه المولوية ليس بمعنى جعلهم لها ـ كما تُوهِّم ـ بل بمعنى إدراكهم لها على حدّ إدراكهم للقضايا الواقعية الأخرى»[1].

بعد أن ثبت لدينا كلا الأمرين؛ وهما أن الحاكم قد حكم، وأنه مولى تجب علينا طاعته وتحرم مخالفته، تثبت المنجّزية للقطع؛ لأنّ العبد إذا قطع بحكم المولى وثبت أنّ هذا المولى تجب طاعته وتحرم مخالفته، فحينئذٍ لا عذر له في مخالفة القطع.

قال السيد الأستاذ ﷺ: «إنّ حجّية القطع بمعنى التنجيز والتعذير ليس إلا عبارة عما يتحقّق كبراه بفرض مولوية المولى، وصغراه بنفس القطع بحكم المولى، والنتيجة تتمّ بتمامية الصغرى والكبرى فلا نحتاج إلى توسيط عنوان قبح الظلم وزجّه في الاستدلال، والذي جريانه فرع ثبوت مولوية المولى وحقّ الطاعة له. اللهم إلا أن يراد به مجرّد تنبيه المرتكزات إلى وجود الحقّ المذكور كما أشرنا»[2].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ج٤، ص٢٨.

حدود دائرة حق الطاعة

ذكرنا سابقاً أنّ المنجّزية تقتضي إدخال شيء في العهدة، والمعذّرية تقتضي إخراج شيء منها. وهذا المعنى متّفق عليه عند جميع الأصوليين. نعم، وقع الخلاف بين المصنّف وبين مشهور الأصوليين في نقطة أخرى، وهي: لمّا ثبت أنّ التنجيز والتعذير يتفرّعان على الحقّ الثابت للمولى، فحينئذٍ يدور التنجيز والتعذير سعة وضيقاً مدار سعة هذا الحقّ وضيقه، والمشهور عند علماء الأصول أن التكليف لا يدخل في العهدة إلا في صورة القطع، أمّا في غير هذه الصورة فيبقى التكليف مشمولاً بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أمّا المصنّف فيرى أنّ موضوع حقّ الطاعة هو مطلق الانكشاف، سواء كان انكشافاً تامّاً كما في القطع، أم كان انكشافاً ناقصاً كما في الظنّ والاحتمال. فهو ﵀ يرى أنّ الانكشاف بجميع مراتبه الثلاث يُدخل التكليف في العهدة، ومرجع هذه الدعوى إلى سعة دائرة حقّ الطاعة. فعلى هذا تكون المنجّزية عند المصنّف من لوازم أصل الانكشاف، لا من لوازم القطع وحده كما هو الحال عند المشهور.

ولو قيل: كيف ينسب إلى المشهور هذا المعنى، والحال أنّهم يقولون بمنجّزية خبر الواحد للتكليف، وهكذا الشهرة والإجماع المنقول ... وكلّها أدلّة ظنيّة؟ ويقولون بمنجّزية الاستصحاب وأصالة الاشتغال للتكليف، مع أن الأصول العملية موضوعها الشكّ؟

قلنا: إنّ الأصل الأولي في كلّ الظنون هو عدم الاعتبار وعدم الحجّية إلا إذا دلّ الدليل القطعي على حجّيته، وقد دلّ الدليل القطعي على اعتبار الظنون أعلاه، واعتبار الأصول العملية. فطبقاً للقاعدة الأولية يكون المنجّز عند المشهور هو الانكشاف التامّ فقط، بينما يكون المنجّز عند المصنّف هو ذات الانكشاف.

معذرية القطع

أما من ناحية المعذّرية فلا نستطيع أن نقول ـ حتى على مبنى المصنّف ـ أن المعذّر هو ذات الانكشاف، لأنّ ذلك يستلزم التناقض والتهافت.

توضيح ذلك: لو قلنا إنّ الظنّ والوهم يستوجبان التعذير، فعند الظنّ بعدم التكليف يوجد في مقابله احتمال التكليف، وعند احتمال عدم التكليف يوجد ظنّ بالتكليف، فإذا كان الظنّ بعدم التكليف واحتمال عدم التكليف عذراً للمكلّف أمام المولى، فحينئذٍ لا يكون في الطرف الآخر احتمال التكليف والظنّ بالتكليف منجّزاً؛ إذ لا يكون الشيء الواحد منجّزاً ومعذّراً في وقت واحد، وحيث إنّ الأخيرين ينجزان التكليف بنظر المصنّف، فلابدّ أن نرفع اليد عن معذّرية ذات الانكشاف، ونقول إنّ الذي يعذر عن التكليف هو الانكشاف التامّ.

ثمّ إنّ حقّ الطاعة ـ كما عرفنا ـ يشمل كلّ انكشاف للتكليف سواء كان تامّاً أم ناقصاً، غير أنّ هذا الحقّ وهذا التنجيز يتوقّف على عدم حصول مؤمّن من قبل المولى نفسه في مخالفة ذلك التكليف، أمّا إذا صدر ترخيص من المولى نفسه في جواز المخالفة فلا يحكم العقل بلزوم الإطاعة واستحقاق العقوبة على المخالفة، وذلك لأنّ هذا الحقّ هو حقّ للمولى لا عليه، فله أن يُسقطه، وحينئذٍ ليس له الحقّ في إدانة ومعاقبة المكلّف على مخالفته. نعم، يشترط أن يكون هذا الترخيص مراداً جداً للمولى، فلو ورد ما ظاهره الترخيص إلا أنّه ليس مراداً جدّاً للمولى، ففي هذه الصورة يبقى التكليف داخلاً في دائرة حقّ الطاعة.

المقام الثاني: تصور المصنف لعدم إمكان سلب المنجزية

من الواضح أنّ الانكشاف التامّ والناقص يشتركان في أصل إدخال التكليف في العهدة؛ لما ذكرناه من أنّ المدار على أصل الانكشاف، إلا أنّهما

يختلفان في إمكان ورود الترخيص في مخالفة التكليف وعدمه، ففي الانكشاف التامّ لا يمكن ذلك، بينما في الناقص يمكن، فتوجد هنا دعويان:

الدعوى الأولى: استحالة ورود الترخيص في المخالفة في الانكشاف التام.

واستدلّ لها بما حاصله: إنّ ترخيص المولى في مخالفة التكليف المنكشف بالانكشاف التامّ إمّا أن يكون بحكم واقعي أو ظاهري، فإن كان الترخيص بالأول، كما لو قال المولى: (كلّ من يقطع بوجوب صلاة الجمعة فله مخالفته)، فهنا إمّا أن يكون قطع المكلّف موافقاً للواقع فحينئذٍ يلزم اجتماع الضدين واقعاً واعتقاداً، وإما أن يكون مخالفاً فيلزم اجتماعهما اعتقاداً، وكلاهما ممتنع عقلاً.

قال السيد الخوئي ﰄ: «إذ بعد كون الحجّية من اللوازم العقلية للقطع امتنع المنع عن العمل به، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً ومطلقاً في صورة الإصابة، إذ مع القطع بوجوب شيء لو منع الشارع عن العمل بالقطع ورخّص في تركه، فلو كان القطع مطابقاً للواقع لزم اجتماع الوجوب والإباحة واقعاً واعتقاداً، ولو كان القطع مخالفاً للواقع لزم اجتماعهما اعتقاداً، والاعتقاد بالمحال لا يكون أقلّ من المحال في عدم إمكان الالتزام به»[1]

وإن كان الترخيص بالثاني، كما لو قال المولى كلّ من قطع بوجوب الجمعة فهو معذور، فحيث إنّ الحكم الظاهري أُخذ في موضوعه الشكّ، فلا يرى القاطع ـ حينئذٍ ـ أنّ هذا الخطاب موجَّه إليه، إذ لا شكَّ مع القطع، فلا مجال لجعل الحكم الظاهري.

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٧.

الدعوى الثانية: إمكان ورود الترخيص في المخالفة في الانكشاف الناقص باعتبار أنّ هذا الترخيص إمّا أن يكون بحكم ظاهري ولا مانع منه، لأنّ موضوعه الشكّ وفي الانكشاف الناقص يوجد شكّ، وإما أن يكون بحكم واقعي، فكذلك، لأنّ حقّ الطاعة الثابت في صورة الانكشاف الناقص حقٌّ تعليقي فالعقل يحكم بأنّ للمولى حقّاً في ما يحتمل من تكاليف، ما لم يرد الترخيص ممّن له حقّ الطاعة، أمّا مع ورود الترخيص فلا يحكم العقل بوجوب المتابعة.

فتحصّل: أنّ منجّزية القطع تنجيزية، أمّا منجّزية الانكشاف الناقص فهي معلّقة على عدم ورود الترخيص في المخالفة.

دفع دخل

بناء على ما أسّسه الأستاذ الشهيد قدس سره في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري من أن الميزان والضابطة في الحكم الظاهري ليس هو مجرّد أخذ الشكّ في موضوعه، وإنما الميزان هو جعل المولى حكماً بلحاظ التزاحم الحفظي سواء أُخذ في موضوعه الشكّ أو لم يؤخذ، حيث قال: إنّ الأحكام الظاهرية خطابات تعيّن الأهمّ من الملاكات والمبادئ الواقعية حين يتطلّب كلّ نوع منها الحفاظ عليه بنحوٍ ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر. فقد يقال بعدم استحالة جعل الترخيص الظاهري في موارد القطع بالتكليف، لأنّ الاستحالة المذكورة سببها أنّ الحكم الظاهري كمصطلح متقوّم بالشكّ لا يمكن أن يوجد في حالة القطع بالتكليف.

فلا مانع ـ حينئذٍ ـ ثبوتاً من جعل ترخيص شرعي في مخالفة مثل هذه القطوع بنحو يحمل روح الحكم الظاهري؛ وذلك لأن مولوية الحقّ سبحانه وتعالى مولوية ذاتية ثابتة في الواقع ونفس الأمر، ولا تنالها يد الجعل نفياً

وإثباتاً، وليس للعقل هنا إلا إدراك الواقع وكشفه، وحينما يدرك العقل هذه المولوية سوف يدرك أيضاً بأنّ هذا الحقّ ثابت لأجل حفظ مولوية المولى وعدم الخروج عن زيّ عبوديته ورسوم طاعته، وليس له أن يدرك أنّ هذا الحقّ ثابت على المولى. وعندما نقف على تحليل المعنى الحقيقي للمولوية لا نرى أحداً ـ حسب ما نفهمه ـ يذهب إلى أنّ حقّ المولوية ثابت على المولى، وليس من حقّ المولى أن يسقطه، وخصوصاً في مسألة الردع عن العمل بالقطع، فلو فرض أن قطوع المكلّف كانت أكثرها ليست مطابقة للواقع، كما لو كانت نسبة الخطأ في قطوعه هي ٩٥٪ وأن المولى كان يريد أن يخبر العبد بأن كثيراً مما يعتقده بأنّه حقّ هو ليس كذلك في الواقع؛ ففي مثل هذه الحالة أليس من حقّ المولى أن يردع العبد عن العمل بهذه القطوع؟! خصوصاً بعد أن نعرف أن حقّ المولوية إنّما هو لأجل حفظ هذه المولوية وعدم الخروج عنها؟ استناداً إلى ذلك يمكن للمولى الذي هو صاحب الحقّ أن يخبر عبده بعدم وجود الحقّ في ما يعتقده العبد ويقطع به.

إلا أنّ ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً، ولكن القاطع يرى أن قطعه مطابق للواقع دائماً، وعليه فمن غير الممكن أن يرى نفسه أنّه مشمول بذلك الترخيص، وحيث إنّ حقيقة الحكم قد أخذت فيها باعثية المكلّف نحو المأمور به؛ لأنّ مفاد الدليل عرفاً هو جعل الحكم بداعي البعث والتحريك، فلا يمكن للدليل الوارد على خلاف القطع أن يحقق هذا الداعي، فيكون جعله لغواً.

قال الأستاذ الشهيد ﵀: «وأما إذا كان القطع إلزاميّاً وأريد جعل حكم ظاهري ترخيصي فأيضاً غير معقول، لأنّه إن كان نفسياً ففيه مشكلة التضادّ في المبادئ، وإن كان طريقياً ناشئاً عن التزاحم بين الملاكات الواقعية الترخيصية والإلزامية وتقديم مصلحة الترخيص على الإلزام، فمثل هذا الحكم الطريقي

لا يمكن أن يكون مؤمّناً ومعذّراً للمكلّف، لأنّ القاطع يرى أن قطعه يُصيب الواقع دائماً، فهو بهذا يرى أنّه يستطيع أن يحفظ الملاك الإلزامي للمولى من دون تزاحم، أي أنّه يرى عدم شمول الخطاب له روحاً وملاكاً وإن كان شاملاً خطاباً، ومن باب ضيق الخناق، على المولى بحث لو كان يمكنه أن يستثنيه لاستثناه ـ بحسب نظره ـ ومثل هذا الخطاب لا يكون معذّراً عقلاً»[1].

فتلخّص من جميع ذلك:

• أنّ كلّ انكشاف ـ سواء كان تامّاً أم ناقصاً ـ فهو منجّز وداخل ضمن حقّ الطاعة، ولا تختصّ المنجّزية بالقطع؛ لسعة دائرة حقّ الطاعة.

• أنّ هذه المنجّزية متوقّفة على عدم صدور ترخيص جادّ من قبل المولى في المخالفة، وإلا ارتفعت هذه المنجّزية.

• أنّ الترخيص الظاهري معقول في موارد الانكشاف غير القطعي، لما تقدّم سابقاً من أنّه لا تنافي بين اجتماع حكمين ظاهري وواقعي، ومستحيل في موارد الانكشاف القطعي. ومن هنا اتّضح أنّ منجّزية القطع لا يمكن سلبها عنه بخلاف منجّزية الظنّ والاحتمال.

وقد تحصّل من جميع ذلك أنّ السيد الأستاذ ﭬ يرى أنّ حجّية القطع هي المنجّزية (التي تشمل كلّ انكشاف ـ سواء كان تامّاً أم ناقصاً ـ وهي متوقّفة على عدم ورود الترخيص الجاد في موارد الانكشاف الناقص، وغير متوقّفة على شيء في موارد الانكشاف التام، ولا يعقل سلبها عنه)، والمعذّرية وهي القطع بعدم التكليف.

وبهذا يكون السيّد الشهيد قد خالف المشهور في أمرين أساسيّين:

الأوّل: أنّ الحجّية ليست لازماً للقطع، بل هي لازم لانكشاف أمر المولى.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص ٣٣، ٣٤.

الثاني: أنّ هذا اللازم ليس على حدّ اللازم التكويني الذي يستحيل الانفكاك ـ كما يدّعيه مشهور الأصوليّين ـ بل هو لازم يمكن للمولى أن يفكّك بينه وبين القطع، ولكنّه لا يمكن أن يصل إلى المكلّف فلا يجعل له. فالسيّد الشهيد يتّفق مع المشهور في النتيجة وأنّه لا يمكن أن يأتي ترخيص على خلاف الحكم المقطوع للمولى، ولكن لا من باب أنّه لازم ذاتي، بل من باب أنّه لا يمكن أن يصل إلى المكلّف.

أضواء على النص

• قوله ﵀: «**تقدّم في الحلقة السابقة أنّ للمولى الحقيقي سبحانه وتعالى حقّ الطاعة بحكم مولويّته**».

تبيّن أنّ المنجّزية شأنٌ من شؤون حقّ الطاعة ومن شؤون المولويّة لا من شؤون القطع، وهذا بخلاف المشهور من الأصوليّين حيث فصلوا بين باب مولويّة المولى وباب حجّية القطع مع أنّهما باب واحد، وتصوّروا أنّ باب مولويّة المولى بحث وباب حجّية القطع بحث آخر، ولعل منشأ ذلك عدم الاطّلاع على المبادئ الكلاميّة للمسألة.

• قوله ﵀: «**كما أنّ حقّ الطاعة لا يمتدّ**»؛لأنّه خارج موضوعاً وتخصّصاً.

• قوله ﵀: «**والمجموع من المنجّزية والمعذّرية هو ما نقصده بالحجّية**». في المقام، فلهذا قلنا ـ في أول البحث ـ إنّ الحجّية إمّا أن تكون منطقيّة أو تكوينيّة، أو أصوليّة، وبينّا أن بحثنا في الحجّية الأصوليّة، لا المنطقيّة المرتبطة بنظريّة المعرفة، ولا التكوينيّة المتمّمة للمحرّكيّة في الأغراض التكوينيّة.

• قوله ﵀: « **أنّ المنجّزية موضوعها مطلق انكشاف التكليف**». انكشاف أمر المولى سواء كان قطعيّاً أم ظنّيّاً أم احتماليّاً ما لم يقطع بالعدم.

• قوله ﵀: «**لسعة دائرة حقّ الطاعة**». يلمّح المصنّف ﵀ بهذا إلى أنّه من

لم يقل بهذا فهو قائل بضيق دائرة حقّ الطاعة للمولى الحقيقي، وهذا منافٍ للوجدان واقعاً.

• قوله ﴿ؒ﴾: (**وذلك بصدور ترخيص جادّ منه في مخالفة التكليف المنكَشَف**). أي إذا صدر ترخيص من المولى نفسه في جواز المخالفة لهذا التكليف، فلا يحكم العقل ـ حينئذٍ ـ بلزوم الإطاعة واستحقاق العقوبة على المخالفة؛ وهذا معناه يوجد ترخيص جاد في الظنّ والاحتمال، أمّا في القطع فقد يصدر ترخيص في المخالفة، ولكنّه لا يمكن أن يكون جادّاً.

• قوله ﴿ؒ﴾: «**إذ من الواضح ليس لشخص حقّ الطاعة لتكليفه والإدانة بمخالفته إذا كان هو نفسه قد رخّص بصورة جادة في مخالفته**». بمعنى أنّ المولى إذا رفع يده عن هذا التكليف ورخّص في مخالفته فكأنّه ألغى حقّ الطاعة في هذا المورد، فلا مجال حينئذٍ للإدانة على المخالفة، إذ الإدانة والعقوبة ـ مع ذلك ـ قبيحة عقلاً يستحيل صدورها من المولى الحكيم.

• قوله ﴿ؒ﴾: «**أمّا متى يتأتّى للمولى أن يرخّص في مخالفة التكليف المنكشف بصورةٍ جادّة**» فالسيد الأستاذ ﴿ؒ﴾ يرى أنّ حكم العقل معلّق مطلقاً، ولكن المشكلة متى يمكن أن يأتي ترخيص جاد ومتى لا يمكن؟ والجواب يختلف من القطع إلى الظنّ والاحتمال.

• قوله ﴿ؒ﴾: «**إنّ هذا يتأتّى للمولى بالنسبة إلى التكاليف المنكشفة بالاحتمال أو الظنّ**». أي أنّ الترخيص في مخالفة التكليف بصورة جادّة إنّما يمكن فيما إذا كان الانكشاف ناقصاً.

• قوله ﴿ؒ﴾: «**وقد يناقش في هذه الاستحالة بأنّ الحكم الظاهري كمصطلح متقوّم بالشكّ لا يمكن أن يوجد في حالة القطع بالتكليف**». بمعنى قد يقال بعدم استحالة جعل الترخيص الظاهري في موارد القطع بالتكليف، لأنّ الاستحالة المذكورة كانت لأجل أنّ الحكم الظاهري كمصطلح متقوّم بالشكّ

لا يمكن أن يوجد في حالة القطع بالتكليف.

• قوله ﭭ: «**ولكن لماذا لا يمكن أن نفترض ترخيصاً يحمل روح الحكم الظاهري ولو لم يُسَمَّ بهذا الاسم اصطلاحاً؟**».

قد يقال بإمكان صدور الترخيص الظاهري من المولى حتى في موارد القطع بالتكليف، على مبنى السيد الأستاذ ﭭ، الذي يرى أنّ الحكم الظاهري عبارة عن خطابات تحدِّد ما هو الأهمّ من الملاكات والأغراض والمبادئ الواقعية عند الاختلاط، وهنا اختلطت الأحكام الواقعيّة، لأنّ القاطع يقطع في مئة مورد، تسعون منها مخطئة للواقع، وعشرة مصيبة للواقع، ففي هذه الصورة لِمَ لا يُجعل حكم ظاهريّ لحفظ المباحات الاقتضائيّة الواقعيّة؟ فلهذا قد يناقش في هذه الاستحالة بأنّ الحكم الظاهري كمصطلح متقوّم بالشكّ لا يمكن أن يوجد في حالة القطع بالتكليف، ولكن على مبنى السيد الأستاذ ﭭ لماذا لا يمكن أن نفترض ترخيصاً يحمل روح الحكم الظاهري وإن لم يُسّمَّ حكماً ظاهرياً؛ ضماناً لما هو الأهمّ وحفاظاً على تلك الملاكات؟

• قوله ﭭ: «**يجعل في موارد اختلاط المبادئ الواقعيّة**». أي في مقام التزاحم الحفظي.

• قوله ﭭ: «**فإذا افترضنا أنّ المولى لاحظ كثرة وقوع القاطعين بالتكليف في الخطأ وعدم التمييز بين موارد التكليف وموارد الترخيص**» كما لو كان في كلّ عشرة هناك تسعة مخطئة للواقع وواحدة مصيبة للواقع، وكان يوجد في تلك التسعة إباحة اقتضائيّة من قبيل قطع القطّاع، فإنّه في الأعمّ الأغلب غير مصيب.

• قوله ﭭ: «**فلماذا لا يمكن صدور الترخيص حينئذ**». بمعنى أنّه على هذا المبنى يعقل جعل حكم ظاهري على خلاف ما يقطع به المكلّف.

• قوله ﭭ: «**إنّ هذا الترخيص لما كان من أجل رعاية الإباحة الواقعية في**

موارد خطأ القاطعين...» بمعنى أنّ هذا الترخيص لما كان لرعاية ملاكات الإباحة الواقعية في موارد خطأ القاطعين، فلا يعقل أن يكون القاطع بالتكليف متوجّهاً إلى مثل هذا الترخيص، فلا يعتبر نفسه مقصوداً بهذا الترخيص، فلا فائدة في جعله في حقّه.

• قوله ﺗﺪﺱ: « **فكلّ قاطع يعتبر نفسه غير مقصود جدّاً بهذا الترخيص**»؛ لأنّه يرى نفسه غير مشمول بذلك، ويقول: إنّ قطعي مطابق للواقع.

• قوله ﺗﺪﺱ: «**لأنّه يرى قطعه بالتكليف مصيباً**»، فلو شكّك خرج عن كونه قاطعاً.

• قوله ﺗﺪﺱ: «**فهو بالنسبة إليه غير جادّ**». أي أنّ هذا الترخيص بالنسبة للقاطع غير جادّ؛ لأنّه لا يحرّكه باعتباره قاطعاً بعدمه. وبعبارة أخرى: إنّ المكلّف في موارد القطع بالتكليف يكون قاطعاً بعدم الترخيص، وحينئذٍ يكون القطع غير معذّر له.

(٢٨)

الحجية على مبنى المشهور

- الجهة الأولى: تصور المشهور بالنسبة إلى أصل ثبوت المنجزية للقطع

الاتجاه الأول: الحجية ثابتة ببناء العقلاء
الاتجاه الثاني: الحجية ثابتة بحكم العقل
القول الثالث: الحجية لازم ذاتيّ للقطع

- الجهة الثانية: تصور المشهور بالنسبة إلى عدم إمكان سلب المنجزية عن القطع
- مناقشة المصنف بالنسبة إلى أصل المنجزية
- مناقشة المصنف بالنسبة إلى عدم إمكان الردع
- معذرية القطع

غيرَ أنّ المشهورَ لهم تصوّرٌ مختلفٌ. فبالنسبةِ إلى أصل المنجّزيةِ ادَّعُوا أنّها من لوازم القطع بما هو قطعٌ، ومن هنا آمنوا بانتفائِها عندَ انتفائِه، وبها أسمَوه بقاعدةِ قبح العقابِ بلا بيان.

وبالنسبةِ إلى عدم إمكانِ سلبِ المنجّزيةِ وردع المولى عن العمل بالقطع، برهنوا على استحالةِ ذلك بأنّ المكلّفَ إذا قطعَ بالتكليف حكمَ العقلُ بقبح معصيتِه، فلو رخّصَ المولى فيه لكان ترخيصاً في المعصيةِ القبيحةِ عقلاً، والترخيصُ في القبيحِ محالٌ ومنافٍ لحكم العقل.

أمّا تصوّرُهم بالنسبةِ إلى المنجّزيةِ فجوابُه أنّ هذه المنجّزيةَ إنّما تثبتُ في مواردِ القطع بتكليفِ المولى لا القطعِ بالتكليفِ من أيِّ أحدٍ، وهذا يفترضُ مولىً في الرتبةِ السابقة، والمولويةُ معناها حقُّ الطاعةِ وتنجُّزها على المكلَّف، فلابدَّ من تحديدِ دائرةِ حقِّ الطاعةِ المقوِّم لمولويةِ المولى في الرتبةِ السابقة، وهل يختصُّ بالتكاليف المعلومةِ أو يعمُّ غيرَها؟

وأما تصُّورهم بالنسبةِ إلى عدم إمكانِ الردع، فجوابُه: إنّ مناقضةَ الترخيص لحكم العقلِ وكونه ترخيصاً في القبيح، فرعُ أن يكونَ حقُّ الطاعةِ غيرَ متوقِّفٍ على عدم ورودِ الترخيص مِن قِبل المولى، وهو متوقّفٌ حتماً؛ لوضوح أنّ من يرخِّصُ بصورةٍ جادّةٍ في مخالفةِ تكليفٍ، لا يمكنُ أن يطالبَ بحقِّ الطاعةِ فيه.

فجوهرُ البحثِ يجبُ أن ينصبَّ على أنه هل يمكنُ صدورُ هذا الترخيص بنحوٍ يكونُ جادّاً ومنسجماً مع التكاليف الواقعيةِ أولا؟ وقد عرفتَ أنه غيرُ ممكن.

وكما أنّ منجّزيةَ القطع لا يمكنُ سلبُها عنه، كذلك معذّريتُه، لأنّ سلبَ المعذّريةِ عن القطع بالإباحة، إمّا أن يكونَ بجعل تكليفٍ حقيقيٍّ، أو بجعل تكليفٍ طريقيٍّ، والأولُ مستحيلٌ؛ للتنافي بينه وبين الإباحةِ المقطوعة، والثاني مستحيلٌ؛ لأنّ التكليفَ الطريقيَّ ليس إلا وسيلةً لتنجيز التكليفِ الواقعيِّ كما تقدّم، والمكلّفُ القاطعُ بالإباحةِ لا يحتملُ تكليفاً واقعياً في موردِ قطْعِه لكي يتنجّزَ فلا يرى للتكليف الطريقيِّ أثراً.

الشرح

بعد أن بحثنا ـ في المقطع السابق ـ عن أصل ثبوت المنجّزية للقطع، وإمكان سلبها عنه أو عدم إمكانه على مسلك السيد الأستاذ ﰀ، نبحث في هذا المقطع كلا المقامين على مسلك المشهور.

الجهة الأولى: تصور المشهور بالنسبة إلى أصل ثبوت المنجزية للقطع

وقع الكلام بين الأصوليين في ملاك ودليل الحجّية التشريعية للقطع الأصولي على ثلاثة اتجاهات، وقد أشار السيد الخوئي ﰀ إلى هذه الاتجاهات في المصباح، حيث قال: «وأما الجهة الثانية، أعني حجّية القطع وكونه منجّزاً ومعذّراً، وربما يعبّر عنها بوجوب متابعة القطع، فالأقوال فيها ثلاثة:

الأول: إنّ حجّية القطع ثابتة ببناء العقلاء إبقاءً للنوع وحفظاً للنظام، فتكون من القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين، وهذا البناء قد أمضاه الشارع، لذلك فيجب إتباعه.

الثاني: إن حجّيته إنّما هي بإلزام من العقل وبحكمه.

الثالث: إن حجّية القطع من لوازمه العقلية»[1].

وسوف نتعرّض إلى هذه الاتجاهات الثلاثة وأدلّتها.

الاتجاه الأول: الحجية ثابتة ببناء العقلاء

اختار جملة من الأصوليين أنّ حجّية القطع ثابتة له ببناء العقلاء، حيث إنهم بنوا على لزوم متابعة القطع حفظاً للنظام، فإنّ في متابعة القطع والعمل على طبقه انحفاظ النظام، كما في مخالفته اختلال ذلك. فمتابعة القطع من جهة

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٥ .

انحفاظ النظام فيها عدل، وهو حسَن بحكم العقلاء وبنائهم، وبما أنّ الشارع لم يردع عن هذا البناء ـ حيث إنّه رئيس العقلاء ـ يكون ذلك ممضى من قبله أيضاً.

وقد استدلّ أصحاب هذا الاتجاه على حجّية القطع بأنّ العمل به عدل ومخالفته ظلم، قال المحقّق الأصفهاني: «إنّ استحقاق العقاب ليس من الآثار القهرية واللوازم الذاتية لمخالفة التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعلية من العقلاء؛ لما سيأتي عمّا قريب ـ إن شاء الله تعالى ـ أن حكم العقل باستحقاق العقاب ليس مما اقتضاه البرهان، وقضيته غير داخلة في القضايا الضرورية البرهانية بل داخلة في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها، ومخالفة أمر المولى هتك لحرمته وهو ظلم عليه، والظلم قبيح أي مما يوجب الذمّ والعقاب عند العقلاء، فدخل القطع في استحقاق العقوبة على المخالفة الداخلة تحت عنوان الظلم بنحو الشرطية، جعلي عقلائي، لا ذاتي قهري كسائر الأسباب الواقعية والآثار القهرية»[1].

وقد أورد السيد الخوئي ﰤ على هذا القول إيرادين حيث قال: «أولا: إنّ حجّية القطع ولزوم الحركة على طبقه كانت ثابتة في زمان لم يكن فيه إلا بشر واحد، فلم يكن فيه عقلاء ليتحقّق البناء منهم، ولم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه.

وثانيا: إنّ الأوامر الشرعية ليست بتمامها دخيلة في حفظ النظام، فإن أحكام الحدود والقصاص وإن كانت كذلك، والواجبات المالية وإن أمكنت أن تكون كذلك، إلا أن جلاً من العبادات – كوجوب الصلاة التي هي عمود الدين – لا ربط لها بحفظ النظام أصلاً»[2].

---

(١) **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق أحمد أحمدي أمير كلائي، انتشارات سيد الشهداء، قم، ١٣٧٤ هـ: ج ٢، ص ٣٥.

(٢) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ٢ج ص ١٦.

الاتجاه الثاني: الحجية ثابتة بحكم العقل

يرى هذا الاتجاه أنّ الحجّية ثابتة للقطع بإلزام من العقل وبحكمه، «والفرق بين هذا الاتجاه وبين الاتجاه الذي يقرّر بأنّ الحجّية لازم ذاتيّ للقطع، هو أنّ الأخير يعني أنّ العقل ليس له دور إلا الكشف والإخبار عن الحجّية الثابتة، أمّا الاتجاه الثالث فيقرر بأنّ العقل ينشئ حكماً حاصله أنّ المكلّف كلّما قطع بتكليف المولى فيجب عليه امتثال ما قطع به»[١]

قال المحقّق الخراساني: «إنّ وجوب إتّباع القطع عقلاً، ولزوم العمل على وفقه بما هو كاشف بمعنى انقداح الملزم العقلي والمحرّك العقلائي في نفس القاطع، نحو فعل ما قطع وجوبه فعلاً، وترك ما قطع حرمته كذلك، بحيث يرى نفسه مذموماً على ترك الأول وفعل الثاني، ومستحقّاً للعقوبة من قبل المولى على مخالفة أمره أو نهيه، وانقداح ما يؤمّنه من الذمّ والعقوبة، واستحقاق المولى للذمّ على مؤاخذته، مع القطع بموافقة أمره أو نهيه لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونة برهان، كما يشهد به الوجدان .... وبالجملة وجوب الاتباع في القطع حكم تنجيزيّ من العقل غير معلّق على شيء أصلاً»[٢].

وقد أورد السيد الخوئي على هذا الاتجاه بقوله: «إنّ العقل شأنه الإدراك ليس إلا، وأما الإلزام والبعث التشريعي فهو من وظائف المولى. نعم الإنسان يتحرّك نحو ما يراه نفعاً له، ويحذر مما يراه ضرراً عليه، وليس ذلك بإلزام من العقل، بل المنشأ فيه حبّ النفس، ولا اختصاص له بالإنسان، بل الحيوان أيضاً بفطرته يحبّ نفسه ويتحرّك إلى ما يراه نفعاً له، ويحذر مما أدرك ضرره.

---

(١) **القطع دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه**، مصدر سابق: ص ١٣٧.

(٢) **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد**، تأليف المحقّق الأصولي الآخوند الخراساني، تحقيق السيد مهدي شمس الدين، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ: ص٢٥.

وبالجملة حبّ النفس وإن كان يحرّك الانسان إلى ما قطع بنفعه، إلا أنه تحريك تكوينيّ لا بعث تشريعيّ»[١].

الاتجاه الثالث: الحجية لازم ذاتي للقطع

وقد اختار هذا الاتجاه صاحب الكفاية ﭬ حيث قال: «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجّز التكليف الفعلي في ما أصاب باستحقاق الذمّ والعقاب على مخالفته، وعذراً في ما أخطأ قصوراً، وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان. ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل؛ لعدم جعل تأليفيّ حقيقةً بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً»[٢].

وقال المحقّق النائيني ﭬ: «فإنّ الطريقية التي نقول بصحّة جعلها، إنّما هي في غير الطريقيّة التكوينيّة ـ كطريقيّة القطع ـ فإنّها من لوازم ذات القطع كزوجيّة الأربعة»[٣].

قال السيّد الخوئي ﭬ: «والحقّ أنّ حجّية القطع كما عليه صاحب الكفاية ﭬ من لوازم ذاته تكويناً، فإنّ لها واقعية في نفس الأمر يدركها العقل بواقعيّتها، غاية الأمر أنّ الخارج ليس ظرفاً لوجودها كما في الجواهر والأعراض، بل الخارج ظرف لنفسها، فهي نظير الملازمات العقلية التي لها واقعية يدركها العقل بواقعيّتها، كالملازمة بين الزوجية والأربعة، فإنّ لها واقعية في نفس الأمر يدركها العقل بواقعيّتها، والخارج إنّما هو ظرف لنفسها لا لوجودها،

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص١٦.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص٢٥٨.

(٣) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣ ص ٦.

وحجّية القطع من هذا القبيل»[١].

وقال في المصباح: «فظهر بما ذكرناه أن الصحيح هو أنّ حجّية القطع من لوازمه العقلية أنّ العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته ويدرك صحّة عقاب المولى عبده المخالف لقطعه، وعدم صحّة عقاب العامل بقطعه ولو كان مخالفاً للواقع، وإدراك العقل ذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء، لتكون الحجّية من الأمور المجعولة أو من القضايا المشهورة، بل من الأمور الواقعية الأزلية، كما هو الحال في جميع الاستلزامات العقلية»[٢].

فالمشهور يدّعي أنّ المنجّزية من اللوازم الذاتية للقطع، بمعنى أنّها ثابتة للقطع بما هو قطع ومن حيث كونه انكشافاً تامّاً في مقابل الظنّ والاحتمال، لا بما هو مجرّد انكشاف للتكليف. وبناءً على ذلك تدور المنجّزية وعدمها عندهم مدار وجود القطع وعدمه، ولذلك آمنوا بانتفائها عند انتفائه، وفرّعوا على ذلك ما أسموه بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، فما لم يوجد بيان ولا علم فلا منجّزية، فحينئذٍ لا يحكم العقل بلزوم الامتثال وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة عليها، ومن أجل ذلك ذهبوا إلى القول بالبراءة العقلية عند الظنّ في التكليف واحتماله.

الجهة الثانية: تصور المشهور بالنسبة إلى عدم إمكان سلب المنجزية عن القطع

النتيجة التي وصل إليها المشهور: هي أنّ القطع حجّة، وأنّ الحجّية لازم ذاتي له، ويترتّب على ذلك استحالة التفكيك بين القطع وبين الحجّية، وعدم إمكان سلب المنجّزية عنه.

قال الشيخ الأنصاري ﷺ في فرائده: «ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته، من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه، إذ

---

(١) **مباني الاستنباط**، من تقريرات بحث سماحة آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف السيد أبي القاسم الكواكبي، منشورات العزيزي، قم ـ إيران: ص٤٥.

(٢) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٥ ـ ١٧.

المفروض كونه طريقاً إلى متعلّقه، فيترتّب عليه أحكام متعلّقه، ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به، لأنه مستلزم للتناقض. فإذا قطع بكون مائع بَوْلاً ـ من أيّ سبب كان ـ فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرّد القطع يحصل له صغرى وكبرى، أعني قوله : (هذا بول، وكلّ بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه) فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له»[(١)].

وقال الميرزا النائيني ﷺ: «...إنّ الطريقية والانكشاف إنّما هو ذات القطع وحقيقته ـ كما هو الصحيح ـ أو من لوازمه الذاتية، فيستحيل تعلّق الجعل التشريعي بها لا محالة، ومن ذلك يظهر استحالة تعلّق الجعل بنفي طريقيتها أيضاً؛ إذ ما لا يكون قابلاً لتعلّق الجعل به إثباتاً لا يكون قابلاً لتعلّق الجعل به نفياً بالضرورة»[(٢)].

وقد استدلّوا على استحالة التفكيك بوجوه، منها: استدلالهم بقاعدة حسن العدل وقبح الظلم حيث قالوا: إنّ العمل بالقطع عدل ومخالفته ظلم للمولى، فتكون حجّية القطع من صغريات قاعدة حسن العدل وقبح الظلم، واستحقاق فاعل الأول للمدح والثواب ومرتكب الثاني للذمّ والعقاب.

وبعبارة أخرى: إنّ المكلّف إذا قطع بالتكليف، كانت مخالفته معصية بحكم العقل، ومعصية المولى الذي تجب طاعته قبيحة. فلو رخّص المولى في المخالفة لكان ترخيصاً منه في المعصية، وهو قبيح عقلاً، والترخيص بالقبيح محال ومنافٍ لحكم العقل، فاستحال الترخيص في مورد القطع بالتكليف،

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١.

(٢) **أجود التقريرات**، تقريراً لأبحاث الأستاذ الأكبر إمام المحقّقين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، تأليف: المحقق الكبير أستاذ الفقهاء والمجتهدين السيد أبو القاسم الخوئي ﷺ، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ: ج ٢، ص ٤.

وهذا يعني استحالة التفكيك بين الحجّية وبين القطع.

قال المحقّق العراقي: «لا شبهة في وجوب متابعة القطع عقلاً، والوجه فيه ظاهر، فإنّ القطع من جهة كونه بذاته وحقيقته عين انكشاف الواقع بالكشف التامّ والوصول إليه بحيث يرى القاطع نفسه واصلاً إلى الواقع إذا فرض تعلّقه بحكم من الأحكام يكون له السببية التامّة لحكم العقل تنجيزاً بوجوب المتابعة ـ على معنى ـ حكمه بلزوم صرف الغرض والإرادة نحو امتثال أمر المولى الراجع إليه أيضاً حكمه بحسن الإطاعة وقبح المخالفة، لا بمعنى حصول الحالة الانقداحية والمحرّك العقلاني للجري إلى العمل على وفقه؛ لأنّ مثل هذا المعنى عند انكشاف الواقع وتعلّق فعليّة الغرض بالحركة نحو المقصود أمر قهريّ الحصول والتحقّق بمقتضى الجبلّة والفطرة، ومثله غير مرتبط بمرحلة التحسين والتقبيح العقليين، ولذا ترى جريانه بالنسبة إلى غير الإنسان من أصناف الحيوانات أيضاً.

وبالجملة: محلّ الكلام في المقام إنّما هو المرتبة الأولى، أعني سببية القطع لحكم العقل تنجيزاً بتحسين صرف الإرادة نحو امتثال أمر المولى، وإلا فالمرتبة الأخيرة تابعة لفعليّة غرض المكلّف بصرف إرادته نحو الطاعة والامتثال، فإن تعلّق غرضه الفعلي بذلك يتحقّق قهراً بمقتضى الجبلّة، تلك الحالة الباعثة للجري العملي نحو المقصود، وإلا فلا.

وعلى كلّ حال، فبعد أن عرفت الجهة الكاشفية والطريقية الذاتية للقطع وسببيّته التامّة لحكم العقل التنجيزي بلزوم المتابعة وحسن الطاعة في المرحلة الأولى، ولتحقّق الحركة نحو المقصود في ظرف تعلّق الغرض الفعلي بتحصيله في المرحلة الأخيرة، نقول: إنّه من المستحيل حينئذ قابلية مثله لتعلّق الردع به؛ لأنّ الردع عنه إمّا أن يرجع إلى سلب طريقيته تكويناً، وإما أن يرجع إلى المنع عن متابعته والعمل على وفقه تشريعاً.

والأول: واضح الاستحالة؛ لبداهة امتناع سلب ما هو ذاتي الشيء عن الشيء أو إثباته له، بل ولا يظنّ أيضاً توهّمه من أحد.

وأما الثاني: فعدم إمكانه أيضاً بالنسبة إلى المرحلة الأخيرة واضح؛ لما عرفت من أن في ظرف انكشاف الواقع وتعلّق الغرض الفعلي بتحصيل المقصود تكون الحركة على وفق المقصود قهرية، بحيث لا يمكن الردع عنها إلا بسلب جهة كشفه، وأما بالنسبة إلى المرحلة الأولى أعني حكم العقل بتحسين صرف الإرادة نحو الطاعة، فعدم إمكانه إنّما هو من جهة منافاته لحكم العقل التنجيزي بوجوب المتابعة وحسن الطاعة، لأنّ مرجع ردعه حينئذ إلى ترخيصه في معصيته وترك طاعته، ومثله كما ترى مما يأبى عنه الوجدان ولا يكاد يصدّقه بعد تصديقه بالخلاف، لكونه من التناقض في نظر القاطع وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع»[1]

وقال السيّد الخوئيقدس سره: «فظهر بما ذكرنا أنّ حجّية القطع من لوازمه العقلية أنّ العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته، ويدرك صحّة عقاب المولى عبده المخالف لقطعه، وعدم صحّة عقاب العامل بقطعه ولو كان مخالفاً للواقع. وإدراك العقل ذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء، لتكون الحجيّة من الأمور المجعولة أو من القضايا المشهورة، بل من الأمور الواقعية الأزلية»[2].

فنلاحظ هنا أنّ السيّد الخوئي ـ تبعاً لمشهور الأصوليين ـ ربط بين القطع من جهة وقاعدة حسن العدل وقبح الظلم من جهة أخرى.

نعم، يستطيع المولى أن يرفع القطع فترتفع الحجيّة من باب السالبة بانتفاء

---

(١) **نهاية الأفكار**، تقرير أبحاث العلامة المحقق آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي قدس سره، تأليف الفقيه المحقق والأصولي المدقق الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي طاب ثراه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة: ج ٣، ص ٦ ـ ٧.

(٢) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج٢ص ١٦.

الموضوع، أمّا أن يكون القطع موجوداً وحجّيته غير موجودة فيستحيل ذلك.

والأصوليون عندما يقولون باستحالة التفكيك فمرادهم الاستحالة العقلية، من هنا يظهر لنا وجه المسامحة في المثال الذي طالما يذكره الأصوليون كمثال على الملازمة الذاتية وعدم الانفكاك وهو مثال «الحرارة والنار».

وجه المسامحة: إنّ هذه الملازمة لو كانت ذاتية لاستحال عقلاً انفكاكها حتى ولو لمرّة واحدة، مع أنّها انفكت في حالة إبراهيم الخليل عليه السلام في أقلّ تقدير، ولو كانت لازماً تكوينياً لاستحال التفكيك. فضرب المثال لاستحالة التفكيك بين الحجّية وبين القطع بمثال (النار والحرارة) في غير محلّه. ولذلك من الأنسب أن يُذكر مثال آخر لهذه الملازمة، كما في «اجتماع النقيضين محال»، فإنّ المولى لا يستطيع أن يجعل المتناقضين متحقّقين ومجتمعين حتى ولو لمرة واحدة، وكالتلازم بين الثلاثة والفردية فإننا من البديهي لا نتمكّن من رفع الفردية عن الثلاثة، وإنما بالإمكان أن نرفع الثلاثة فلا تكون هناك فردية من الأساس، وهذا انعدام وعدم وجود بحسب الموضوع، أمّا أن يكون هناك موضوع وهو الثلاثة ولا تكون هناك فردية، فهذا هو المحال عقلاً، وهكذا التلازم بين الحجّية والقطع، إذ ليس بإمكان أحد أن يزيل هذا التلازم حتى المولى. نعم، بإمكانه أن يزيل القطع عن القاطع فينتفي الموضوع وبتبعه ينتفي لازمه وهو الحجّية.

وقد ناقش السيد الأستاذ قدس سره تصوّرات المشهور في ما يتعلّق بأصل المنجّزية وما يتعلّق بعدم إمكان الردع عنه.

مناقشة المصنف لتصورات المشهور بالنسبة إلى أصل المنجزية

ناقش المصنّف قدس سره تصوّر المشهور لأصل المنجّزية الثابتة للقطع، بما حاصله: إنّ المنجّزية ليست لازمة للقطع، وإنّما هي لازمة لانكشاف أمر المولى،

والشاهد على ذلك أنها تثبت في موارد القطع بتكليف المولى، لا القطع بالتكليف من أيّ أحد، ولو كانت المنجّزية ثابتة للقطع بما هو قطع، للزم أن يكون كلّ قطع منجّزاً حتى لو كان قطعاً بالتكليف من غير المولى، وهذا واضح البطلان.

وهذا يفترض مولى في الرتبة السابقة، والمولوية معناها حقّ الطاعة، إذ لا يمكن أن نتصوّر مولى من دون أن يثبت له حقّ الطاعة، فالمنجّزية من شؤون المولوية وحقّ الطاعة، فلابدّ من تحديد دائرة حقّ الطاعة المقوّم لمولوية المولى في رتبة سابقة، وهل يختصّ بالتكاليف المقطوعة ـ كما يرى المشهور ـ حتى تنتفي المنجّزية بانتفائه؟ أم يعمّ غيرها حتى لو كان انكشافاً ظنياً أو احتمالياً، كما يراه المصنّف؟

مناقشة المصنف لتصورات المشهور بالنسبة إلى عدم إمكان الردع عن القطع

ناقش المصنّف ـ أيضاً ـ في التصوّر الذي ذكره المشهور من عدم إمكان الردع، وأن الترخيص مناقض لحكم العقل وكونه ترخيصاً في القبيح، لأنّ هذا القول مبنيّ على أنّ حقّ الطاعة والمنجّزية تنجيزية وغير معلّقة على شيء، أي أن العقل يحكم بلزوم الطاعة واستحقاق العقاب على المخالفة بمجرّد ثبوت القطع بتكليف المولى، فيكون الترخيص ـ حينئذٍ ـ ترخيصاً في فعل المعصية القبيحة، وهو مستحيل الصدور.

إلا أن الصحيح ـ كما تقدّم ـ أنّ حقّ الطاعة معلّق ومتوقّف على عدم ورود الترخيص الجاد في المخالفة من الذي له حقّ الطاعة، لوضوح أن من يرخّص بصورة جادة في مخالفة تكليفه لا يمكن أن يطالب بحقّ الطاعة فيه، ولا يدين المكلّف على المخالفة، فالمنجّزية إذاً معلّقة وليست تنجيزية.

وحينئذٍ لا يمكن أن يقع تنافٍ بين الحكم المعلّق والمعلّق عليه. فإذا قلت:

«إذا زالت الشمس فصلِّ»، فالوجوب معلّق على الزوال، وما لم يتحقّق الزوال لا يتحقّق الوجوب. فكذلك حكم العقل معلّق على عدم الترخيص، فإذا جاء الترخيص فلا يوجد حكم للعقل؛ لاستحالة وقوع التنافي بين الحكم المعلّق وبين المعلّق عليه؛ لأنّ المعلّق عليه بتحقّقه يكون نافياً لموضوع ذلك الحكم، وبانتفاء الموضوع يكون الحكم منتفياً أيضاً فتكون القضية من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

وعليه فالبحث يجب أن ينصبّ حول هذه الجهة، وأنّه هل يمكن صدور هذا الترخيص من المولى، وهل يمكن له أن يرخّص في المخالفة في موارد القطع بالتكليف بنحو يكون جاداً ومنسجماً مع التكاليف الواقعية؟ وقد عرفت أنّه غير ممكن باعتبار أنّ كلّ قاطع يرى أنّه غير مشمول بذلك الترخيص الذي ورد من الشارع.

بعبارة أخرى: إنّ مورد الحكم الظاهري هو الشاكّ في الأحكام الواقعيّة، أي مورد التزاحم الحفظي، والمولى يمكنه أن يرخّص إذا كانت ملاكات الإباحة الاقتضائيّة أهمّ، ولكن العبد يقول (لا تزاحم هنا حتّى أكون مشمولاً للترخيص الوارد من المولى). فعدم الإمكان في عبارة المصنّف قدس سره ليس معناه الاستحالة العقلية، وإنّما مراده أنّه لا يمكن أن يكون جاداً، ولا يمكن أن يكون محرّكاً للعبد، فلهذا صرّح السيّد الشهيد قدس سره في أبحاثه بأنّ الحكم العقلي مطلقاً معلّق سواء كان في العلم التفصيلي أم الإجمالي.

معذرية القطع

ذكرنا سابقاً أنّ المراد من الحجّية الأصولية هي المنجّزية والمعذّرية، وتعرّضنا لجانب المنجّزية الذي يمثّل جانب احتجاج المولى على عبده عند المخالفة وعدم امتثاله لتكليفه، وفي هذا المقطع يبحث الأستاذ الشهيد قدس سره

الجانب الثاني من الحجّية وهو المعذّرية، أي كون القطع بعدم التكليف معذّراً للمكلّف على نحو لو كان مخطئاً في قطعه لما صحّت معاقبته على المخالفة.

من الواضح أنهّ لم يقع الخلاف في أصل ثبوت المعذّرية للقطع؛ لاتفاقهم على عدم شمول حقّ الطاعة لهذه الموارد. نعم، وقع الكلام والبحث في إمكان سلب المعذّرية عن القطع وعدمه.

والمتحصّل: أنّه لا يمكن سلب المعذّرية عن القطع، لأنّ سلبها عنه بالإباحة، يعني جعل حكم إلزامي في مورد الإباحة، وهذا الحكم الإلزامي إمّا أن يكون حقيقياً واقعياً، أو طريقياً ظاهرياً، وكلاهما مستحيل.

أما عدم إمكان صدور التكليف الحقيقي الواقعي؛ فلأنّه يؤدّي إلى التنافي بينه وبين الإباحة المقطوعة، إمّا واقعاً واعتقاداً كما لو كانت الإباحة المقطوع بها ثابتة في الواقع، أو اعتقاداً فقط كما لو كان قطعه مخطئاً وكانت الإباحة غير ثابتة واقعاً.

وأما عدم إمكان صدور التكليف الطريقي، فباعتبار أن التكليف الطريقي هو وسيلة لتنجيز التكليف الواقعي على المكلّف بإبراز أن ملاكات الإلزام الواقعية هي الأهمّ في حال الشكّ أو في حالة كثرة وقوع القاطعين في الخطأ، ومثل هذا لا يكون جاداً بالنسبة للمكلّف؛ لأنّ القاطع بالإباحة لا يحتمل تكليفاً واقعياً إلزامياً في موارد قطعه لكي يتنجز، وإلا لخرج عن كونه قاطعاً، فهو لا يرى للتكليف الطريقي أثراً، فيستحيل جعله حينئذٍ؛ لِلزوم اللغوية وعدم الفائدة.

أضواء على النص

• قوله ﭬ: «**غير أنّ المشهور لهم تصوّر مختلف**». ونتيجة لهذه التصوّرات وقعوا في مشكلة عندما قالوا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنّ الأمارة ليست بياناً، فالمفروض أنّ العقل يحكم بعدم الحجّية وعدم وجود حقّ الطاعة للمولى في ما أدّت إليه الأمارة، فعندما قال المولى: (جعلت خبر الثقة حجّة) هذا ينافي حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. من هنا وُجدت نظريات في علم الأصول للتخلّص من هذه المشكلة، فصارت ما يسمَّى بمسلك جعل الحكم المماثل وجعل الطريقيّة.

• قوله ﭬ: «**ادعوا أنّها**». أي ادّعى المشهور أن المنجّزية من لوازم القطع بما هو قطع.

• قوله ﭬ: «**من لوازم القطع بما هو قطع**». ولازم ذلك أن يكون كلّ قطع منجّزاً، حتى لو كان قطعاً بالتكليف من غير المولى، وهذا واضح البطلان؛ لأنّ المنجّزية إنّما تثبت في موارد القطع بتكليف المولى، لا القطع بالتكليف من أيّ أحد.

• قوله ﭬ: «**ومن هنا آمنوا بانتفائها عند انتفائه**». أي آمن المشهور بانتفاء الحجّية عند انتفاء القطع؛ لأنّ الأحكام العقليّة غير قابلة للتخصيص.

• قوله ﭬ: «**وبالنسبة إلى عدم إمكان سلب المنجّزية وردع المولى عن العمل بالقطع**». برهنوا على استحالة ذلك، وأقاموا أدلّة وبراهين على أنّ اللزوم ذاتي، من قبيل الزوجيّة للأربعة، فيستحيل أن يفكّك بين الحجّية والقطع.

• قوله ﭬ: «**بأنّ المكلّف إذا قطع بالتكليف حكم العقل بقبح معصيته فلو رخّص المولى فيه لكان ترخيصاً في المعصية القبيحة عقلاً**». بمعنى أن لا يمكن أن يرخّص بالقبيح، وهذا هو دليل العقل العملي، وهو أنّ الحكيم لا يصدر

منه الترخيص بالقبيح، أمّا غير الحكيم فقد يصدر منه ذلك.

• قوله ﰆ: «**ومنافٍ لحكم العقل**». أي العقل العملي الحاكم بأنّ الترخيص بالقبيح قبيح من المولى الحكيم.

• قوله ﰆ: «**أمّا تصوّرهم بالنسبة إلى أصل المنجّزية، فجوابه: إنّ هذه المنجّزية إنّما تثبت في موارد القطع بتكليف المولى، لا القطع بالتكليف من أيّ أحد**». وهذا خير شاهد على أنّ المنجّزية ليست للقطع بما هو قطع، بل للقطع بانضمام أنّه بأمر المولى، فتكون المولويّة هي منشأ المنجّزية.

• قوله ﰆ: «**وهذا يفترض مولى في الرتبة السابقة**» على البحث عن حجّية القطع؛ لأنّ البحث في دائرة حقّ الطاعة للمولى متقدّم رتبة على البحث الأصولي.

• قوله ﰆ: «**وهل يختصّ بالتكاليف المعلومة**»، كما هو مسلك المشهور.

• قوله ﰆ: «**أو يعمّ غيره**»، أي يعمّ التكاليف غير المعلومة كما هو مسلك الأستاذ الشهيد ﰆ.

• قوله ﰆ: «**فجوابه: أن مناقضة الترخيص لحكم العقل وكونه ترخيصاً في القبيح**». هذه المنافاة إنّما تتصوّر إذا قلنا: إنّ حكم العقل منجّز لا معلّق، أمّا إذا قلنا إنّ حكم العقل بحقّ الطاعة معلّق على عدم ورود الترخيص، فلا يمكن ـ حينئذٍ ـ أن يقع تنافٍ بين الحكم المعلّق والمعلّق عليه.

فحكم العقل معلّق على عدم الترخيص، فإذا جاء الترخيص فلا يوجد حكم للعقل؛ لأنّه يستحيل أن يقع تنافٍ بين الحكم المعلّق وبين المعلّق عليه؛ لأنّ تحقّق المعلّق عليه يكون نافياً لموضوع ذلك الحكم، وبانتفاء الموضوع يكون الحكم أيضاً منتفياً فهو سالبة بانتفاء الموضوع.

• قوله ﰆ: «**فرع أن يكون حقّ الطاعة غير متوقّف على عدم ورود الترخيص من قبل المولى متوقّف حتماً**». أي أنّ الحكم العقلي متوقّف حتماً، لأنّه لصالح المولى لا عليه.

• قوله ﰠ: «**إنّ من يرخّص بصورة جادّة في مخالفة تكليف لا يمكن أن يطالب بحقّ فيه**». أي لا يمكن أن يطالب في ذلك التكليف المرخّص به. فمثلاً في الموالي العرفيّة يكون للمولى حقّ الطاعة على عبيده، ويستطيع أن يتنازل عنه ولا محذور في ذلك.

• قوله ﰠ: «**وقد عرفت أنّه غير ممكن**». أي لا يمكن صدور هذا الترخيص بنحوٍ يكون جاداً ومنسجماً مع التكاليف الواقعية؛ باعتبار أنّ كلّ قاطع يرى نفسه غير مشمول بذلك الترخيص الذي ورد من الشارع، فلا يكون محرّكاً له.

• قوله ﰠ: «**وكما أنّ منجّزية القطع لا يمكن سلبها عنه كذلك معذّريته**». أي لا يمكن سلب المعذّرية عن القطع، ونقصد بعدم الإمكان هنا نفس المعنى الذي ذكرناه له في المنجّزية، بمعنى أن المولى بإمكانه القول كلّما قطعت بعدم التكليف فلا تعتني به لكنّه يكو ن غير جاد بالنسبة للمكلّف القاطع بالعدم.

• قوله ﰠ: «**إما أن يكون بجعل تكليف حقيقي أو بجعل تكليف طريقي**» بمعنى أنّ سلب المعذّرية عن القطع بالإباحة يكون إمّا بجعل حكم واقعي أو ظاهري.

• قوله ﰠ: «**والأوّل مستحيل للتنافي**»، أي يستحيل سلب المعذّرية عن القطع بجعل تكليف حقيقي؛ للتنافي بينه وبين الإباحة الواقعية، إمّا واقعاً واعتقاداً وإمّا اعتقاداً فقط.

• قوله ﰠ: «**لكي يتنجّز**». أي: بهذا الحكم الظاهري.

• قوله ﰠ: «**فلا يرى للتكليف الطريقي أثراً**». أي لا يرى المكلّف للتكليف الظاهري أثراً ولا يحرّكه.



العلم الإجمالي

ونتناوله في مقاطع

٢٩. بحوث تمهيدية

٣٠. حرمة المخالفة للعلم الإجمالي

٣١. هل ورد الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي ؟

(٢٩)

بحوث تمهيدية

- الأول: معنى العلم الإجمالي
- الثاني: الاتجاهات في حقيقة العلم الإجمالي

الاتجاه الأول: ما اختاره المحقق الخراساني

الاتجاه الثاني: ما اختاره الميرزا النائيني

الاتجاه الثالث: ما اختاره المحقق العراقي

- الثالث: في اجتماع العلم مع الإجمال
- الرابع: فهرسة البحث في العلم الإجمالي

الأولى: مرحلة حرمة المخالفة القطعية

الثانية: مرحلة وجوب الموافقة القطعية

العلمُ الإجماليّ: كما يكونُ القطعُ التفصيليُّ حجّةً، كذلك القطعُ الإجماليُّ وهو ما يُسمَّى عادةً بالعلم الإجماليّ، كما إذا عُلمَ إجمالاً بوجوبِ الظهر أو الجمعةِ. ومنجّزيةُ هذا العلم الإجماليِّ لها مرحلتان:

الأولى: مرحلةُ المنع عن المخالفةِ القطعيةِ؛ بتركِ كلتا الصلاتينِ في المثالِ المذكور.

والثانيةُ: مرحلةُ المنع حتى عن المخالفةِ الاحتماليةِ، المساوقِ لإيجابِ الموافقةِ القطعية، وذلك بالجمع بينَ الصلاتين.

الشرح

كان البحث إلى هنا في العلم التفصيلي، ونبحث الآن في العلم الإجمالي وأنه ما هو حكمه؟ فهل يترتّب عليه جميع آثار العلم التفصيلي؟ ولكن قبل الشروع في مباحث هذه المسألة لابدّ من تقديم بحوثٍ من المناسب الإشارة إليها:

البحث الأول: معنى العلم الإجمالي

للعلم التفصيلي والإجمالي في العلوم اصطلاحات وإطلاقات متعدّدة، نشير إلى بعضها:

الأول: يطلق العلم الإجمالي والتفصيلي في علم الفلسفة ويراد منهما البساطة والتفصيل، والعلم الإجمالي هنا أكمل من التفصيلي وفوقه، فلذا يقال بأنّ الله سبحانه وتعالى علمه إجمالي في عين الكشف التفصيلي، و«ليس المراد من مقولة العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي أنّ هذا العلم مبهم في عين التفصيل؛ لأنّه من المحال أن يكون مبهماً ويكون مفصّلاً في آن، بل المقصود من الإجمال البسيط، غير المركب»[1] فاتّضح أنّ المقصود بالإجمال هنا ليس الإبهام في قبال الوضوح، وإنما البساطة وعدم التركيب كما هو مبيّن في محلّه من بحوث الحكمة المتعالية.

الثاني: يطلق العلم الإجمالي ويراد به العلم الارتكازي الذي يجامع الغفلة، في قبال العلم التفصيلي الذي لا يجامعها. فقد دفع البعض إشكال الدور الذي وُجّه إلى التبادر والذي حاصله: أنّ العلم بالوضع موقوف على التبادر،

---

(١) **التوحيد**، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسّار، دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٨هـ: ج١، ص٢٢٤.

والتبادر موقوف على العلم بالوضع، دفعه بالتفريق بين العلم الذي يتوقّف على التبادر، وبين العلم الذي يتوقّف عليه التبادر، فإنّ أحدهما تفصيلي والآخر إجمالي، ومقصودهم من الإجمالي هناك الارتكازي الذي يجامع الغفلة.

الثالث: يطلق العلم الإجمالي والتفصيلي في علم الأصول ويراد منهما الإبهام والوضوح، حيث يطلق العلم التفصيلي على العلم والقطع إذا تعلّق بشيء محدد وواضح، ومثاله : العلم بوجوب صلاة الفجر، أو العلم بنجاسة الإناء المعيّن، ففي المثال الأول (مثال للحكم التكليفي) عندنا علم وقطع بحكم الوجوب، وعلم بمتعلّقه وهو صلاة الفجر على نحو التعيين والتحديد، فلا تردد ولا شكّ في ذلك. وفي المثال الثاني ـ وهو مثال للحكم الوضعي ـ عندنا علم وقطع بالنجاسة، وقطع بمتعلّقها وهو الإناء المعيّن، ولا شكّ في ذلك.

أما العلم الإجمالي فيطلق على العلم والقطع إذا تعلّق بأحد شيئين لا على وجه التعيين، ومثاله : العلم بوجوب صلاة ما في ظهر الجمعة، دون أن تقدر على تعيين الوجوب في إحداهما، أو العلم بنجاسة أحد الإناءين دون تعيّن. ففي المثال الأول (وهو مثال للحكم التكليفي) عندنا علم وقطع ووضوح بحكم شرعيّ وهو وجوب إحدى الصلاتين، ونشكّ في متعلّقه وهو الواجب أهو صلاة الجمعة أم صلاة الظهر ليوم الجمعة؟ وفي المثال الثاني (وهو مثال للحكم الوضعي) حيث يوجد عندنا علم وقطع بالحكم وهو نجاسة أحد الإناءين، غير أننا نتردد ونشكّ في متعلّقه، أهو هذا الإناء أم ذلك؟

قال النائيني في فوائده: «إنّ التكليف في موارد العلم الإجمالي واصل إلى المكلَّف ومحرز لديه، والإجمال إنّما يكون في المتعلّق، وإلا فنفس التكليف والإلزام معلوم تفصيلاً..»[1]. إذن: الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي ليس

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص٧٥.

بلحاظ نفس العلم، لأنّ العلم هو تمام الانكشاف ولا إجمال فيه، بل في المعلوم الذي تعلّق به العلم، فتارة يكون مردَّداً بين طرفين أو أطراف، وأخرى لا تردّد فيه، «ومن ثمَّ يكون العلم الإجمالي أدنى مرتبةً من التفصيل كما هو السائد في علم الأصول، حيث المراد من العلم التفصيلي ما يكون متعلّقه مبهماً»[1] وسوف يأتي مزيد بيان لهذه المسألة في البحث الثاني.

البحث الثاني: الاتجاهات في حقيقة العلم الإجمالي

وقع الخلاف بين المحقّقين من الأصوليين في حقيقة العلم الإجمالي، وفرقه عن العلم التفصيلي، كما يلي:

الاتجاه الأول: وهو للمحقق الخراساني ﵀

أنّ العلم الإجمالي هو علم بالفرد المردد بما هو مردد، وهذا هو المستفاد من كلام المحقّق الخراساني، في بحث الواجب التخييري. ولكن «لا بمعنى أنّ الثابت واقعاً مردّد حتى يقال: بأنّه لا ماهية له ولا هوية، بل بمعنى أن المقدار المنكشف هو هذا، فإن الانكشاف لم يتعلّق بأكثر من خصوصية مردّدة يمكن أن نعبّر عنها بأنها، إمّا هذا، وإمّا ذاك، فمفاد قولنا: إمّا هذا، وإما ذاك، هو المعلوم الإجمالي»[2].

الاتجاه الثاني: وهو للمحقق الأصفهاني والميرزا النائيني

يقرر هذا الاتجاه أنّ العلم الإجمالي هو علم تفصيلي بالجامع وشكّ في الخصوصيات، فيكون متعلّق العلم الإجمالي هو الجامع فقط، وهذا ما ذهبت

---

(١) **التوحيد؛ بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته**، مصدر سابق: ج١، ص٢٢٤.

(٢) **بحوث في علم الأصول: خريدة اللآلي في العلم الإجمالي**، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر ﵀، بقلم سماحة العلامة الحجّة الشيخ حسن عبد الساتر، مطبعة قلم، الطبعة الأولى: ١٤٢٨ هـ: ج١٢، ص٢٥.

إليه مدرسة الميرزا النائيني، وذهب إليه أيضاً المحقّق الأصفهاني، «وقد حاول البرهنة عليه بأنّ متعلّق العلم الإجمالي لا يخلو من أحد شقوق أربعة؛ فإما أن لا يكون متعلّقاً بشيء أصلاً أو يكون متعلّقاً بالفرد بعنوانه التفصيلي أو بالفرد المردد أو بالجامع. والشقوق الثلاثة الأولى كلّها باطلة لأنّ الأول خلف كون العلم من الصفات ذات الإضافة، والثاني يوجب انقلاب العلم الإجمالي تفصيلياً إذ لا يقصد به إلا ذلك، والثالث مستحيل بالبرهان المتقدّم في ردّ مسلك صاحب الكفاية، فيتعيّن الرابع»[1].

نعم، يبقى على هذه النظرية بيان نكتة انحصار الجامع بأفراد العلم الإجمالي دون غيرها؛ إذ الجامع مع إلغاء خصوصية الأفراد، لا يمتنع انطباقه حتى على الأفراد غير الداخلة في مجموعة أفراد العلم الإجمالي. ومن هنا ذكر المحقّق الأصفهاني: «أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين لا بأحدهما المردّد»[2].

الاتجاه الثالث: وهو للمحقق العراقي

يقرر هذا الاتجاه بأن الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في سنخ العلم وحقيقته، لا أنّه في خصوص متعلّق العلم، وقد ذهب إلى هذه النظرية المحقّق العراقي حيث يرى أن العلم ـ سواء أكان تفصيلياً أم إجمالياً ـ يتعلّق بالواقع لا غير، وقد نقل عنه ذلك الأستاذ الشهيد ﯦ بقوله: «ما ذهب إليه المحقّق العراقي ﯦ من دعوى تعلّق العلم الإجمالي بالواقع، وقد ذكر أنّه بلغني أنّ بعض أهل الفضل من المعاصرين يدَّعي تعلّقه بالجامع وأنّه لا تفاوت بينه وبين العلم التفصيلي من حيث العلم، وإنما الفرق بينهما في المعلوم وأنّه في

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص١٥٦.

(٢) **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، مصدر سابق: ج٢، ص٤٨٨.

التفصيلي صورة الفرد وفي الإجمالي صورة الجامع مع الشكّ في الخصوصية الفردية، وهذا غير تام، بل الفرق بينهما من ناحية نفس العلم مع كون المعلوم فيهما معاً الواقع أي الفرد المعيّن، وإنما العلم الإجمالي علم مشوب بالإجمال كالمرآة غير الصافية، بخلاف العلم التفصيلي والفرق بينهما نظير الفرق بين الإحساس الواضح والإحساس المشوب»(١).

إلا أنّ المحقّق العراقي لم يذكر دليلاً واضحاً على هذه الدعوى في حقيقة العلم الإجمالي، نعم كأنه أشار إلى صورة برهان على هذا الاتجاه، وقد ذكر الأستاذ الشهيد ﷺ توضيحاً لذلك، حاصله:

«إنّ العلم لو كان متعلّقاً بالجامع فلا ينطبق إلا على الحيثية الجامعة في الأفراد التي هي جزء تحليلي من الفرد لأنّ الجامع إنّما ينتزع بطرح الخصوصيات الفردية، ومعه يستحيل أن ينطبق على الفرد بتمامه أي بما هو فرد مع أننا نجد أن المعلوم الإجمالي كذلك»(٢)

بعبارة أخرى: إنّ العلم الإجمالي لو كان متعلّقاً بالجامع من غير أن يتعدّى إلى الخصوصيات الفردية في الأفراد، للزم عدم انطباقه على أحد الأفراد بخصوصه بعد الانكشاف أيضاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أما بطلان التالي فواضح، وأما وجه الملازمة فإنّ الجامع ليس هو الفرد مع خصوصياته الفردية. فلو كان العلم الإجمالي متعلّقاً بالجامع من دون التعدّي إلى الخصوصية الفردية ـ كما يدّعي الأصفهاني ـ للزم أن لا ينطبق الجامع على فرد بخصوصه حتى بعد الانكشاف؛ لأنّ الجامع ليس هو الفرد بل جزء الفرد. وهذا كما أنّه يثبت دعوى المحقّق العراقي فإنّه يبطل دعوى المحقّق الأصفهاني في حقيقة العلم الإجمالي أيضاً.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص١٥٧.

(٢) المصدر نفسه: ج٤، ص١٥٧.

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ الصورة الذهنية التي هي المعلوم بالذات إمّا أن يكون مأخوذاً فيها الخصوصية الفردية أو لا، وعلى الثاني فهو رجوع إلى مقالة المحقّق الأصفهاني من القول بالعلم بالجامع، وعلى الأول فإنّ الخصوصية الفردية إمّا أن تكون مأخوذة بخصوصيتها المعيّنة أو لا بخصوصيتها المعيّنة، وعلى الأول فيكون علماً تفصيلياً لا إجمالياً، وعلى الثاني يلزم أن يكون فرداً مردّداً وهو باطل. وعليه فلم تفلح نظرية المحقّق العراقي بالخروج بنتيجة واضحة في تفسير حقيقة العلم الإجمالي.

البحث الثالث: في اجتماع العلم مع الإجمال

بعد أن اتّضحت لنا حقيقة العلم الإجمالي يمكن دفع الإشكال الذي قد يثار بخصوص الجمع بين العلم والإجمال فيه، إذ قد يقال: إنّ العلم الإجمالي يتضمّن العلم والإجمال، والعلم وضوح وانكشاف، والإجمال إبهام وعدم وضوح، فكيف يمكن الجمع بينهما، وهل هذا إلا جمع بين المتهافتين؟

وما يمكن أن يقال في المقام: إنّه ليس للعلم الإجمالي جهة واحدة؛ لكي يقال باجتماع المتهافتين، بل له جهتان: الجهة الأولى جهة الجامع وهي جهة التفصيل والوضوح، والجهة الثانية جهة الأطراف وهي جهة الإبهام والإجمال وعدم الوضوح.

ففي مثال العلم الإجمالي بوجوب إحدى الصلاتين في ظهر يوم الجمعة، نرى أنّ العلم والوضوح والقطع قد تعلّق بأصل الحكم وهو الوجوب الجامع بين وجوب الظهر ووجوب الجمعة، وهذه هي الجهة الأولى في العلم الإجمالي، كما أنّ الإجمال والإبهام وعدم الوضوح الناتج من الشكّ والاحتمال قد تعلّق بمتعلّق الحكم وهو الواجب وخصوصياته، أي تعلّق بالصلاة في وقت الزوال من يوم الجمعة، وهل هي صلاة الجمعة أم صلاة الظهر؟ وهذه

هي الجهة الثانية في هذا العلم الإجمالي، وبتعدّد الجهات فيه أمكن الجمع ـ بلا محذور ـ بين العلم والإجمال، والوضوح والإبهام، وأمّا لو لم يكن للعلم الإجمالي إلا جهة واحدة لكان للإشكال السابق وجه.

البحث الرابع: فهرسة البحث في العلم الإجمالي

بُحث العلم الإجمالي في الرسائل والكفاية في مقامين:

- **مقام ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي.**
- **مقام سقوط التكليف بالعلم الإجمالي.**

وقد بَحث الشيخ الأنصاري ﷺ عن سقوط التكليف أوّلاً، ثم أعقبه بالبحث عن ثبوته، بخلاف المحقّق الخراساني ﷺ في كفايته، حيث بَحث عن ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي أوّلاً، ثم أعقبه بالبحث عن سقوطه.

ونستطيع القول: إنّ الحقّ من الناحية الفنية مع الآخوند الخراساني؛ باعتبار أن السقوط فرع الثبوت، ولكن مع ذلك للشيخ الأعظم عذره في تقديم البحث عن السقوط، باعتباره بحثاً مختصراً وغير مطوّل، بخلاف البحث عن ثبوت التكليف، وقد تعارف تقديم ما كان البحث فيه مختصراً على ما كان البحث فيه مطوّلاً.

الكلام في العلم الإجمالي

وكيفما كان، فإنّ الأصوليين عندما جاؤوا إلى مرحلة ثبوت التكليف وتنجيزه بحثوا عن العلم الإجمالي في مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة حرمة المخالفة القطعية.

المرحلة الثانية: مرحلة وجوب الموافقة القطعية.

توضيح ذلك: إذا قام العلم على وجوبٍ مردَّدٍ للصلاة بين الظهر

والجمعة، فإن جاء المكلّف بكلتا الصلاتين حصل القطع بالموافقة القطعية، وإذا تركهما معاً حصل القطع بالمخالفة القطعية، أمّا إذا جاء بإحداهما وترك الأخرى، حصلت عندنا موافقة احتمالية ومخالفة احتمالية.

من هنا نسأل: ما هو المقدار الذي ينجّزه العلم الإجمالي ؟ هل ينجّز بمقدار حرمة المخالفة القطعية، فيكون الواجب هو الموافقة الاحتمالية والإتيان بأحد الأفراد، أم أنّه ينجز بمقدار وجوب الموافقة القطعية، فتحرم المخالفة الاحتمالية فضلاً عن القطعية، ويجب الإتيان بكلا الفردين؟

بناءً على ما تقدّم، يقع البحث في مرحلتين:

الأولى: منجّزية العلم الإجمالي بمقدار حرمة المخالفة القطعية.

الثانية: منجّزية العلم الإجمالي بمقدار وجوب الموافقة القطعية.

بقي شيء لابدّ من الإشارة إليه قبل الدخول في تفاصيل البحث، وهو أنّ علماء الأصول منذ الشيخ الأعظم ﰀ إلى زماننا ـ هذا ـ لم يبحثوا هاتين المرحلتين في موضع واحد، وإنما بحثوا مرحلة المنع عن المخالفة القطعية ضمن مباحث القطع، وبحثوا مرحلة المنع حتى عن المخالفة الاحتمالية المساوق لإيجاب الموافقة القطعية في ضمن مبحث الاشتغال من الأصول العملية.

ولابدّ هنا من الإشارة إلى نكتة، وهي لماذا يبحث عن العلم الإجمالي في موضعين من الأصول؛ مبحث القطع، ومبحث الاشتغال؟

«ذهب المحقّق الخراساني ﰀ في مقام بيان الفارق بين المقامين إلى أنّ البحث هنا بحث عن المقتضى، أي هل العلم الإجمالي مقتضٍ لإثبات الحكم أو لإسقاط التكليف كالعلم التفصيلي أو لا؟ وهناك يبحث عن المانع، أي هل يمنع مانع عن حجّية العلم الإجمالي في المقامين، أو لا؟

وأما الشيخ الأنصاري فقد فرّق بين البابين بوجه آخر، وهو أنّ البحث

هنا بحث في حرمة المخالفة القطعية، وهناك بحث في وجوب الموافقة القطعية.

ونحن نقول: لا يمكن القناعة بهذا المقدار من الفرق والتفاوت مع أنّ أدلّة المسألتين مرتبطتان، فلا وجه لتقطيع البحث والتكلّم هنا عن المقتضى وهناك عن وجود المانع، أو يبحث هنا عن حرمة المخالفة وهناك عن وجوب الموافقة.

بل الحقّ أنّ العلم الإجمالي يناسب كلا البابين؛ لأنّ ماهيّته علم مختلط بالشكّ، فهو من جهة شكّ يمكن أن يترتّب عليه آثار الشكّ، ومن جهة أخرى علم يمكن أن يترتّب عليه آثار العلم، فيناسب أن يبحث عنه في مباحث القطع لجهة كونه علماً، وفي مباحث الشكّ لاختلاطه بالشكّ. نعم، حيث إنّه لا وجه للبحث التفصيلي عنه في كلا الموضعين يبحث عنه هنا إجمالاً وهناك تفصيلاً»[1].

ويمكن أن نضيف وجهاً آخر، وهو أنّ العلم الإجمالي تارة ينظر إليه من زاوية أنّ متعلّق العلم أمر مردَّد فيكون كلُّ طرف من أطرافه مشكوكاً، فيبحث عن الأصل الجاري في التكليف وإن كان مقروناً بالعلم الإجمالي، وهذا ما يُبحث عنه في الأصول العملية. وأخرى ينظر إليه من زاوية كونه علماً بالتكليف، فيبحث عن منجّزية هذا العلم لحرمة المخالفة القطعية، ومن هذه الزاوية والجهة ناسب أن يُبحث عنه ضمن مباحث القطع.

---

(١) **أنوار الأصول**، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، بقلم: أحمد القدسي، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ: ج٢، ص ٢٥٩.

أضواء على النص

• قوله ﭬ: «**كما يكون القطع التفصيلي حجّة**» يعني الوضوح المطلق غير المقترن بالشبهات والإجمال في الأطراف.

• قوله ﭬ: «**كذلك القطع الإجمالي**»، أي كذلك العلم الإجمالي حجّة.

• قوله ﭬ: «**لها مرحلتان** »، أي منجّزية العلم الإجمالي لها مرحلتان.

• قوله ﭬ: «**الأولى مرحلة المنع عن المخالفة القطعية بترك كلتا الصلاتين في المثال المذكور**». يستطيع أن يجري أصالة البراءة عن صلاة الظهر وأن يجريها كذلك عن صلاة الجمعة ولا يعتني بالعلم الإجمالي بالوجوب في إحداهما.

• قوله ﭬ: «**الثانية مرحلة المنع حتى عن المخالفة الاحتمالية المساوق لإيجاب الموافقة القطعية، وذلك بالجمع بين الصلاتين**»، فهل يستلزم العلم الإجمالي حرمة المخالفة القطعيّة أم لا يستلزم؟ أي أننا في هذه المرحلة الثانية نريد أن نقول إنّ المخالفة الاحتماليّة أيضاً غير ممكنة فتجب الموافقة القطعيّة بالإتيان بكلتا الصلاتين.

(٣٠)

حرمة المخالفة القطعية للعلم الإجمالي

منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية

- المقام الأول: في حجية العلم الإجمالي ومنجزيته بمقدار حرمة المخالفة
- المقام الثاني: في إمكان سلب المنجزية عن العلم الإجمالي وعدمه

١: رأي المشهور من الأصوليين

٢: ما اختاره الآخوند الخراساني

٣: مسلك الشهيد الصدر

أما المرحلةُ الأولى فالكلامُ فيها يقعُ في أمرين:

أحدُهما: في حجّيةِ العلم الإجماليِّ بمقدارِ المنع عن المخالفةِ القطعية.

والآخرُ: في إمكانِ ردع الشارع عن ذلك وعدمِه.

أمّا الأمرُ الأولُ فلا شكّ في أنّ العلمَ الإجماليَّ حجّةٌ بذلك المقدار، لأنه مهما تصوّرناه فهو مشتملٌ حتماً على علمٍ تفصيليٍّ بالجامع بين التكليفين، فيكونُ مُدخِلاً لهذا الجامع في دائرةِ حقِّ الطاعةِ. أمّا على رأينا في سعةِ هذه الدائرةِ فواضحٌ، وأمّا على مسلك قاعدةِ قبح العقابِ بلا بيانٍ، فلأنّ العلمَ الإجماليَّ يستبطنُ انكشافاً تفصيلياً تامّاً للجامع بين التكليفين، فيخرجُ هذا الجامعُ عن دائرةِ قاعدةِ قبح العقاب بلا بيان.

وأما الأمرُ الثاني، فقد ذكر المشهورُ أنّ الترخيصَ الشرعيَّ في المخالفةِ القطعية للعلم الإجمالي غيرُ معقولٍ، لأنها معصيةٌ قبيحةٌ بحكم العقلِ، فالترخيصُ فيها يناقضُ حكمَ العقل، ويكونُ ترخيصاً في القبيحِ وهو محال.

وهذا البيانُ غيرُ متَّجهٍ؛ لأننا عرفنا سابقاً أنّ مردَّ حكمِ العقل بقبحِ المعصيةِ ووجوبِ الامتثال، إلى حكمِه بحقِّ الطاعةِ للمولى،

وهذا حكمٌ معلّقٌ على عدم ورودِ الترخيصِ الجادِّ مِن المولى في المخالفةِ، فإذا جاءَ الترخيصُ ارتفعَ موضوعُ الحكم العقليِّ، فلا تكونُ المخالفةُ القطعيةُ قبيحةً عقلاً.

وعلى هذا، فالبحثُ ينبغي أن ينصبَّ على أنه: هل يعقلُ ورودُ الترخيصِ الجادِّ مِن قِبل المولى على نحوٍ يلائمُ معَ ثبوتِ الأحكام الواقعيةِ؟

والجوابُ: إنه معقولٌ؛ لأنّ الجامعَ وإن كان معلوماً، ولكن إذا افترضْنا أنّ الملاكاتِ الاقتضائيةَ للإباحةِ كانت بدرجةٍ من الأهميةِ تستدعي لضمانِ الحفاظِ عليها الترخيصَ حتى في المخالفةِ القطعيةِ للتكليف المعلومِ بالإجمالِ، فمن المعقولِ أن يصدرَ من المولى هذا الترخيصُ، ويكونَ ترخيصاً ظاهرياً بروحِه وجوهرِه، لأنه ليس حكماً حقيقياً ناشئاً مِن مبادئَ في متعلّقِه، بل خطابٌ طريقيٌّ من أجلِ ضمان الحفاظِ على الملاكاتِ الاقتضائيةِ للإباحةِ الواقعية، وعلى هذا الأساسِ لا يحصلُ تنافٍ بينَه وبينَ التكليف المعلومِ بالإجمالِ؛ إذ ليس له مبادئُ خاصّةٌ به في مقابل مبادئِ الأحكام الواقعيةِ ليكونَ منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال.

فإن قيل: ما الفرقُ بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي؛ إذ تقدّمَ أنّ الترخيصَ الطريقيَّ في مخالفةِ التكليف المعلوم تفصيلاً مستحيلٌ، وليس العلمُ الإجماليُّ إلاّ علماً تفصيلياً بالجامع؟

كان الجوابُ على ذلك: أن العالمَ بالتكليف بالعلم التفصيليِّ لا يرى التزامَه بعلمِه مفوّتاً للملاكاتِ الاقتضائيةِ للإباحةِ لأنه قاطعٌ بعدمِها في موردِ علمه، والترخيصُ الطريقيُّ إنّما ينشأُ من أجلِ الحفاظ على تلك الملاكاتِ، وهذا يعني أنه يرى عدمَ توجُّهِ ذلك الترخيصِ إليه جدّاً، وهذا خلافاً للقاطع في مواردِ العلم الإجماليِّ، فإنه يرى أنّ إلزامَه بتركِ المخالفةِ القطعيةِ قد يعني إلزامَه بفعلِ المباحِ لكي لا تتحقّقَ المخالفةُ القطعيةُ. وعلى هذا الأساس يتقبّلُ توجّهَ ترخيص جادٍّ إليه من قِبل المولى في كلا الطرفين؛ لضمانِ الحفاظِ على الملاكاتِ الاقتضائيةِ للإباحة.

الشرح

ذكرنا في المقطع السابق أنّ البحث في منجّزية العلم الإجمالي يقع في مرحلتين:

الأولى: المنع عن المخالفة القطعية، بمعنى تنجيزه لحرمة المخالفة القطعية، والتي تحصل بترك جميع أطراف العلم الإجمالي.

الثانية: المنع حتى عن المخالفة الاحتمالية المساوق لإيجاب الموافقة القطعية.

وقلنا إنّ البحث هنا يقع في المرحلة الأولى، أمّا الثانية فسوف يأتي الكلام عنها في مباحث الأصول العملية إن شاء الله تعالى.

منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية

والبحث عن هذه المرحلة يقع في مقامين:

المقام الأول: في حجية العلم الإجمالي ومنجزيته بمقدار حرمة المخالفة القطعية

ذهب المشهور من علماء الأصول إلى أنّ العلم الإجمالي حجّة بمقدار المنع عن المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، وذلك بترك جميع الأطراف إذا علمنا بوجوبٍ وتردَّدَ متعلّقه بين عدّة أشياء، أو الإتيان بكلّ الأطراف إذا علمنا بحرمةٍ وتردَّدَ متعلّقها بين عدّة أشياء؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي ـ مهما تصوّرناه[1] ـ فهو مشتمل حتماً على علم تفصيلي بالجامع بين تكليفين أو أكثر، فيدخل هذا الجامع في دائرة حقّ الطاعة سواء قلنا باختصاص حقّ الطاعة بالتكاليف المقطوعة، أم قلنا بشموله للتكاليف المحتملة والمظنونة.

---

(١) يشير السيد الشهيد بقوله «مهما تصوّرناه» إلى النظريات الثلاث في تفسير حقيقة العلم الإجمالي والتي أشرنا إليها بشكل مختصر في المقطع السابق.

أما على مسلك حقّ الطاعة فالأمر واضح؛ لأنّ دائرة هذا الحقّ تعم مطلق الانكشاف، والعلم الإجمالي فيه كشف عن الواقع بدرجة لا تقل عن الاحتمال، فلا يوجد شكّ في دخوله في حقّ الطاعة فيحرم عقلاً مخالفته، فيقتضي ذلك أن يأتي المكلّف بأحد طرفي العلم الإجمالي ـ على الأقل ـ لكي لا يتورط بالمخالفة القطعية، وهذا هو المطلوب.

وأما على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلأن العلم الإجمالي يستبطن انكشافاً تامّاً للجامع بين التكليفين، وهذا معناه أن الجامع قد تمَّ البيان عليه، وبهذا يخرج عن دائرة وموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان تخصّصاً، وما دام الجامع قد تمّ البيان عليه فتحرم مخالفته، وهذا هو معنى منجّزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية.

قال سيدنا الأستاذ ﭬ: «أما البحث عن المرحلة الأولى وهو حرمة المخالفة القطعية فينبغي أن يُعلم أنّ البحث عن أصل منجّزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة إنّما يتّجه بناءً على مسلك المشهور من افتراض قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) العقلية حيث يبحث عن أن العلم الإجمالي هل يصلح لأن يكون بياناً أم لا. وأما بناءً على مسلكنا القائل بالاحتياط العقلي على أساس حقّ الطاعة فسوف يكون احتمال التكليف منجّزاً بحسب افتراض هذا المسلك فكيف بالعلم به، فينحصر البحث على هذا المسلك في أن حصول العلم الإجمالي هل يوجب صيرورة التنجيز العقلي المذكور مطلقاً وعلى نحو العلّية أو يبقى على تعليقه واقتضائه.

وعلى أيّ حال فلا ينبغي الإشكال في أصل منجّزية العلم الإجمالي بلحاظ حرمة المخالفة حتى على المسلك المشهور القائل بقبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ البيان تامّ بالنسبة إلى المخالفة القطعية لمعلومية الجامع أو الواقع المعلوم بالإجماع أو الفرد المردد حسب المسالك المختلفة في تفسير هوية العلم الإجمالي

وما يتعلّق به»[١].

المقام الثاني: في إمكان سلب المنجزية عن العلم الإجمالي وعدمه

قلنا إنّه لا ينبغي الإشكال في أصل منجّزية العلم الإجمالي بلحاظ حرمة المخالفة القطعية ـ سواء على مسلك السيد الأستاذ تَتُّنُ أم على مسلك المشهور القائل بقبح العقاب بلا بيان ـ وإنما الذي ينبغي البحث فيه أنّ هذه المنجّزية هل تكون بنحو العلّية أو الاقتضاء؟

أولاً - رأي المشهور

المشهور بين المحقّقين علّية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة، وقد ذكروا وجوهاً في مقام إثبات ذلك وامتناع ورود الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي، وعدم إمكان سلب المنجّزية عنه بالمقدار المتقدِّم، من قبيل أنّ ذلك يؤدّي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، وهي معصية، والترخيص في المعصية قبيح عقلاً. فدليلهم يتألف من مقدّمتين:

الصغرى: إنّ المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال معصية.

الكبرى: إنّ الترخيص في المعصية قبيح عقلاً؛ لأنّ معناه نقض المولى لغرضه.

النتيجة: إنّ المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال قبيحة عقلاً، فلا يمكن أن تصدر من المولى الحكيم.

قال النائيني في فوائده: «ودعوى: أنه لا مانع من الترخيص الظاهري في المخالفة العملية واضحة الفساد، فإن المخالفة العملية مما لا يمكن أن تنالها يد الإذن والترخيص؛ لأنها عبارة عن المعصية، ولا يعقل الإذن في المعصية، لاستقلال العقل بقبح المعصية كاستقلاله بحسن الطاعة وليست من

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص١٥٠.

المجعولات الشرعية. ولو فرض أنه ورد من الشارع الإذن في المخالفة للمعلوم بالإجمال فلابدّ من حمله على نسخ الحكم أو تقييده بصورة العلم التفصيلي ولو بنتيجة التقييد..»(١)

وقال في أجود التقريرات: «ومن الضروري أنّ الترخيص في كلّ واحد من الأطراف في عرض الترخيص في بقية الأطراف يستلزم الترخيص في المعصية للخطاب المعلوم بالإجمال فلا يكون مرتبة الحكم الظاهري بالإضافة إلى جميع الأطراف محفوظة، فتحصّل أن المحذور في جريان الأصول في تمام أطراف العلم أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأول: لزوم التناقض من جريانها كما في موارد الأصول التنزيلية مطلقاً.

الثاني: لزوم الترخيص في المعصية كما في موارد الأصول النافية للتكليف مطلقاً. وحيث إن هذين المحذورين عقليان، فعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي يكون مستنداً إلى مانع ثبوتيّ مع قطع النظر عن مقام الإثبات»(٢).

وقال السيد الخوئي في المصباح: «إن جعل الحكم الظاهري في تمام الأطراف مستلزم للترخيص في المعصية ومخالفة التكليف الواصل صغرى وكبرى. وهو قبيح عقلاً من غير فرق بين أن يكون الحكم الظاهري ثابتاً بالأمارة أو بالأصل التنزيلي أو بالأصل غير التنزيلي؛ لأن التمييز غير مأخوذ في موضوعات التكاليف.

ولا فرق في حكم العقل بقبح الترخيص في مخالفة التكليف الواصل بين أن يكون معلوماً تفصيلاً أو يكون معلوماً بالإجمال. وهذا الوجه وإن كان صحيحا، إلا أنه مختصّ بموارد العلم الإجمالي بالتكليف، مع كون الحكم

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٤، ص ١٧.

(٢) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٤١.

الظاهري في جميع الأطراف نافياً، ففي مثل هذا الفرض يستحيل شمول أدلّة الأصول لجميع أطراف العلم الإجمالي»[(١)].

ثانياً - ما اختاره الآخوند الخراساني

وحاصل ما أفاده صاحب الكفاية في المقام: هو أن التكليف الواقعي سواء كان مشكوكاً أو معلوماً بالإجمال، بل وحتى إذا كان معلوماً بالتفصيل ـ على ما يستفاد من مجموع كلامه ـ إن كان فعلياً من جميع الجهات فيستحيل الترخيص على خلافه؛ لأن محذور التضادّ لا يفرق فيه بين القطع باجتماع المتضادين أو احتماله؛ إذ كلاهما محال، وإن لم يكن فعلياً من جميع الجهات فلا بأس بالترخيص بخلافه حتى في موارد العلم؛ لأنه مجرّد حكم إنشائي وليس بفعليّ، ولا تضادّ بين الأحكام إلا بلحاظ مرحلة فعليّتها[(٢)].

وهذا المبنى باطل، وقد ناقشه الأستاذ الشهيد ﷳ في بحوث الخارج، عند تعرّضه لمنجّزية العلم الإجمالي والآراء في إمكان سلب هذه المنجّزية عنه أو عدمه[(٣)].

ثالثاً - مسلك الشهيد الصدر ﷳ

اعترض الأستاذ الشهيد ﷳ على دليل المشهور، وخلاصة ما أفاده ﷳ: إنّ نظرية المشهور إنّما تتّجه وتتمّ فيما إذا قلنا بأنّ حكم العقل بقبح المعصية ووجوب الامتثال ناجز وغير معلّق على شيء، وبعبارة الأستاذ الشهيد ﷳ: «وهذا الكلام يستبطن دعوى أنّ حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية ـ أي

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٤٥ - ٣٤٦

(٢) انظر: **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج ٤، ص١٥٣.

(٣) تعرّض المصنّف إلى هذا الرأي ومناقشته في بحوث الخارج، راجع: **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص١٥٤. وكذلك عند تعرّضه إلى كيفية الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية من بحوث الأصول العملية.

منجّزية العلم الإجمالي ـ حكم تنجيزي لا تعليقي»[1]، وقد ناقش قدس سره في الخصوصية التي تثبت التنجيزية في الحكم العقلي، وتمنع من إمكان رفعه من قبل الشارع، بقوله: «وهي ـ أي الخصوصية المانعة ـ يمكن أن تكون أحد الأمور التالية:

١- خصوصية مولوية المولى التي قلنا بأنّها ليست مجعولة من قبل جاعل، بل هي مولوية ذاتية يدركها العقل وروحها وملاكها كونه سيداً وله حقّ الطاعة على عباده؛ على ما شرحناه في ما سبق من البحوث، وهذه الخصوصية لا إشكال في ذاتيتها وامتناع ارتفاعها على حدّ ارتفاع وجوب الوجود عنه تعالى.

إلا أنّ الترخيص الشرعي ليس رافعاً لها، بل رافع لموردها، أي إعماله للمولوية، وتقديم جانب الأهمّ من الملاكات الواقعية.

٢- خصوصية قبح ظلم المولى وهتكه والخروج عن قوانين الرقّية والعبودية بالنسبة إليه بالعصيان وعدم إطاعته، وهذه الخصوصية أيضاً ذاتية أعني أنّ قبح هتك المولى أمر ذاتي، إلا أنّ هذا غير حاصل في المقام؛ لأنّ الارتكاب مستند إلى ترخيص من قبل المولى نفسه، وبذلك لا يكون خروجاً عليه، بل على العكس موافقة لقراره وتشريعه الذي اتّخذه نتيجة التزاحم بين ملاكاته الإلزامية والترخيصية في مقام الحفظ.

٣- دعوى أن العقل يمنع المولى نفسه من أن يعمل مولويته في مقام التزاحم الحفظي وتقديم جانب المصالح الترخيصية. ومن الواضح أنّ هذه الخصوصية غير مقبولة؛ لأنّ هذا معناه التضييق وتحديد مولوية المولى مع أن حرمة المخالفة إنّما يكون على أساس احترام مولويته كما لا يخفى»[2].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص١٥٢.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص١٥٣ ـ ١٥٣.

وبهذا التحليل يتّضح بأن حكم العقل معلّق على عدم ورود الترخيص الجاد في ترك التحفّظ، فيكون ذلك الترخيص ـ حينئذ ـ مسقطاً لحقّ الطاعة، فلا منافاة بينهما. ففي مثل هذه الموارد التي يرخّص المولى فيها بإسقاط حقّه لا تكون مخالفته معصية. وبالتالي لا قبحَ في هذه المخالفة. فيكون موضوع حكم العقل بقبح المعصية معلّقاً على عدم ورود الترخيص الجاد، فإذا لم يرد ترخيص جاد من المولى كان حكم العقل بذلك فعلياً، وإلا ارتفع موضوع حكم العقل بالقبح، فورود الترخيص يكون نافياً لحقّ الطاعة لا منافياً له.

وعلى هذا، فالبحث ينبغي أن ينصبّ على أنّه هل يعقل ورود الترخيص الجادّ من قبل المولى في موارد العلم الإجمالي، على نحو يتلاءم مع ثبوت الأحكام الواقعية؟

والترخيص المتصوَّر في المقام له احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون ترخيصاً بواسطة حكم واقعي حقيقي، وهذا مستحيل؛ لأنّه يتنافى مع التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال، باعتبار أن المكلّف يعلم إجمالاً بوجوب صلاة عليه في يوم الجمعة، فإن كان علمه موافقاً للواقع لزم التناقض واقعاً، وإن كان مخالفاً للواقع لزم التناقض اعتقاداً وبنظر القاطع، وكلاهما مستحيل.

الثاني: أن يكون ترخيصاً ظاهرياً طريقياً أُخذ الشكّ في موضوعه، وهذا مستحيل أيضاً؛ لأنّ العلم المتعلّق بالجامع تفصيليٌّ ولا شكَّ فيه، فلا موضوع ـ حينئذٍ ـ للترخيص الظاهري، فلا يرى العالِم إجمالاً أن هذا الترخيص موجَّهٌ إليه.

الثالث: أن يكون ترخيصاً يحمل روح الحكم الظاهري ويعيِّن ما هو الأهمّ من الملاكات الواقعية في مرحلة التزاحم الحفظي الناشئ من الالتباس والاشتباه، وعدم تمييز المكلّف المباحات الواقعية عن التكاليف الإلزامية

الواقعية. وهذا ممكن ومعقول ولا محذور فيه؛ لأنّه ليس حكماً واقعياً حقيقياً ناشئاً من مبادئ في متعلّقه، بل هو خطاب طريقيّ من أجل الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة الواقعية، فلا منافاة ـ حينئذٍ ـ بين هذا الترخيص وبين التكليف المعلوم بالإجمال؛ لأنّه ليس له مبادئ خاصّة به في مقابل مبادئ الأحكام الواقعية ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال.

توضيح ذلك: لو ألزم المولى المكلّف بحرمة المخالفة القطعية، بعد علم الأخير إجمالاً بوجوبٍ مردَّدٍ بين صلاتي الظهر والجمعة، فلابدّ أن يحقق الموافقة الاحتمالية ويمتثل إحدى الصلاتين. فلو كانت صلاة الظهر مباحة واقعاً وكانت صلاة الجمعة واجبة في الواقع، فحينئذ يقايس المولى بين مصلحة وجوب صلاة الجمعة ومصلحة إباحة صلاة الظهر، فإذا وجد أن مصلحة الإباحة الاقتضائية أهمّ من مصلحة الوجوب، فلكي يحافظ على الملاك الأهمّ يشرِّع ترخيصاً ظاهرياً الهدف منه حفظ الأغراض الواقعية للمباحات الواقعية.

وعلى هذا الأساس لا منافاة بين هذا الترخيص الظاهري وبين التكليف المعلوم بالإجمال؛ وذلك لأن الترخيص الظاهري ليس له مبادئ خاصّة ومستقلّة عن نفس الملاكات الواقعية، فهو جاء للحفاظ على المبادئ الموجودة ضمن المباحات الواقعية، كما أوضحنا ذلك سابقاً.

فتحصَّل: أنّ الشارع يمكنه أن يردع عن حجّية ومنجّزية العلم الإجمالي بمقدار حرمة المخالفة القطعية، من خلال جعل ترخيص ظاهريّ، وإن أدّى إلى المخالفة القطعية.

وقد أوضح الأستاذ الشهيد ﷺ ذلك مفصَّلاً في تقريرات بحثه، حيث قال: «إنّ الأحكام الظاهرية ليست لها مبادئ مستقلّة وراء مبادي الأحكام الواقعية الإلزامية أو الترخيصية المقتضية لإطلاق العنان لكي يقع التضادّ أو

نقض الغرض بلحاظها، بعد وضوح أن لا تضادّ بين مرحلتي الجعل والاعتبار والتنجّز والامتثال؛ لأن الاعتبار سهل المؤونة والتنجز لأحد الحكمين دائماً لا لهما معاً. بل الاحكام الظاهرية إنّما تُجعل على طبق الأهمّ من الملاكات الواقعية في مرحلة التزاحم الناشئ من الالتباس والاشتباه بين مواردها حفظاً تشريعياً للأهمّ من الملاكين، بأيّ لسان كانت صياغة الحكم الظاهري، وقد أوضحنا هناك الفرق بين التزاحم الحفظي والتزاحم الملاكي الآخوندي أو الامتثال الميرزائي، فلا نعيد. وعلى هذا الأساس لا تضادّ؛ لعدم وجود ملاكات مستقلّة عن نفس الملاكات الواقعية، ولا نقض غرض؛ لأنّ ما يفوت منها إنّما كان تحفّظاً على ما هو الأهمّ، وليس هذا بنقض غرض بل طبق الغرض.

وهذا الجمع والتوفيق كما يمكن أن يورد في موارد الشبهات البدوية، كذلك يعقل في موارد العلم الإجمالي فيما لو فرض أن الملاك الترخيصي الموجود في البين جزماً أو احتمالاً أهمّ من الملاك الإلزامي المعلوم بالإجمال؛ لأنّ كون ذلك الملاك الإلزامي إجمالياً يعني وقوع التزاحم بينه وبين الملاكات الترخيصية نتيجة هذا الإجمال والاشتباه لدى المكلّف.

ودعوى: وقوع التضادّ بين الحكم الواقعي الإلزامي المعلوم بالإجمال والحكم الظاهري الترخيصي في تمام الأطراف بلحاظ مرحلة التنجيز والامتثال حينئذٍ؛ لأنّ الالتزام المعلوم بالجمال منجّز بالعلم فيقتضي الامتثال وهو ينافي الترخيص في تمام الاطراف.

مدفوعة: بما سوف يأتي في مناقشة مدرسة المحقّق النائيني ﵀ من أنّ الحكم العقلي بالتنجيز في موارد العلم الإجمالي كحكمه به في موارد الشكّ البدوي، بناء على مسلكنا، معلّق على عدم ورود الترخيص الشرعي وليس حكماً منجّزاً، فبورود الترخيص الشرعي يرتفع موضوع التنجيز للإلزام

الواقعي المعلوم بالإجمال، ومعه لا تضادّ.

وبهذا ظهر وجه الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي؛ فإنّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في موارد العلم الإجمالي دون التفصيلي؛ إذ لا تزاحم بين الملاكات في موارد العلم التفصيلي ولو بنظر العالم على الأقلّ، وهو مانع عن إمكان جعل حكم ظاهري بالترخيص فيه، على ما تقدّم شرحه في ما سبق»[1].

سؤال وجواب

بعد أن ذكر الأستاذ الشهيدﷺ أنّ العلم الإجمالي يمكن أن يُرخص في مخالفته القطعيّة، من هنا قد يقال ما حاصله: إنّ العلم الإجمالي هو علمٌ تفصيلي بالجامع، وقد ذكرتم ـ في ما سبق ـ أنّ الترخيص الطريقي في مخالفة التكليف المعلوم تفصيلاً مستحيل، فما الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، بحيث جوّزتم ورود الترخيص في الأول دون الثاني، وقلتم بأنّ العلم التفصيلي لا يمكن أن يأتي فيه ترخيص جادّ على الخلاف؟

وما يمكن أن يقال في الجواب: هو أنّ هناك فرقاً بين العلم الإجمالي والتفصيلي، حاصله: إنّه في العلم التفصيلي يرى القاطع أنّه غير مشمول بالترخيص الظاهري؛ لعدم وقوع التزاحم الحفظي في نظره، فهو لا يرى التزامه بعلمه مفوّتاً لأيّ ملاك اقتضائي على المولى، لكونه لا يرى في الواقع إلا التكليف الذي علم به، وإلا لخرج عن كونه قاطعاً وعالماً تفصيلاً، ومع هذا لا يرى أنه مقصود جداً بهذا الترخيص، فجعله ـ والحال هذا ـ يكون لغواً.

أمّا في العلم الإجمالي فإنّ المكلّف غير قاطع بعدم وجود التزاحم الحفظي، ويمكنه تصوّره، كما لو علم إجمالاً بوجوب إمّا صلاة الظهر أو

---

(١) **مباحث في علم الأصول**، مصدر سابق: ص١٥١، ١٥٢.

الجمعة، فحرمة المخالفة القطعيّة تقتضي عدم جواز ترك كلتا الصلاتين، فالمكلّف يرى أن التزامه بترك المخالفة القطعية معناه إمّا وجوب الموافقة القطعية أو وجوب الموافقة الاحتمالية، وهذا قد يعني إلزامه بفعل المباح لكي لا تتحقّق المخالفة القطعية لاحتمال الإباحة الواقعية في كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي، وعلى هذا الأساس سوف يتقبّل توجّه ترخيص جاد من قبل المولى في كلا الطرفين لضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة.

ولهذا الفارق بين العلم التفصيلي والإجمالي قال الأستاذ الشهيد بإمكان ورود الترخيص الجاد في موارد العلم الإجمالي وعدم إمكانه في موارد العلم التفصيلي. وقد أشار ﷺ إلى هذا الفارق في تقريراته، حيث قال: «إنّ الحكم العقلي بحرمة المخالفة القطعية ـ بل المخالفة مطلقاً حتى التفصيلية ـ حكم تعليقيّ منوط بعدم استناد ذلك إلى ترخيص الشارع نفسه فيرتفع بترخيصه، غاية الأمر أن الترخيص المذكور لا يعقل في موارد العلم التفصيلي؛ لعدم معقولية التزاحم الحفظي فيها بحسب نظر القاطع على ما تقدّم مراراً، وأما في موارد الشكّ والاشتباه ـ ولو المقرون بالعلم الإجمالي ـ فهو معقول وعلى تقدير ثبوته يكون رافعاً لموضوع الحكم العقلي بحرمة المخالفة القطعية»[1].

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**بمقدار المنع عن المخالفة القطعيّة**»، فلا يحقّ له أن يترك كلتا الصلاتين.

• قوله ﷺ: «**إنّ العلم الإجمالي حجّة بذلك المقدار**»، أي بمقدار المنع عن المخالفة.

• قوله ﷺ: «**مهما تصوّرناه**»، إشارة إلى أنّ هناك نظريّات متعدّدة في

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص١٥٣.

حقيقة العلم الإجمالي، ونحن مهما تصوّرناه ـ سواء على مسلك الميرزا أم على مسلك المحقّق الأصفهاني أم على مسلك المحقّق العراقي أم على مسلكنا ـ فهو في النتيجة علمٌ بالجامع، وبهذا المقدار يخرج عن قبح العقاب بلا بيان.

• قوله ﰀ: «**أما على رأينا في سعة هذه الدائرة، فواضح**»؛ لأنّ العلم بالجامع من مصاديق هذه الدائرة الوسيعة فهو منجّز، مضافاً إلى أنّ أطراف العلم الإجمالي حيث إنها محتملة فتكون مشمولة لنظريّة حقّ الطاعة.

• قوله ﰀ: «**وأما على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلأنّ العلم الإجمالي يستبطن انكشافاً تفصيلياً تامّاً للجامع بين التكليفين**»، أي أنّ العلم الإجمالي يستبطن العلم التفصيلي بالجامع، وهذا معناه أن الجامع قد تمّ البيان عليه فيخرج هذا الجامع عن دائرة هذه القاعدة.

• قوله ﰀ: «**لأنّها معصية قبيحة بحكم العقل**»، أي لأنّ المخالفة القطعيّة معصية، والعقل يحكم بقبح الترخيص فيها من الحكيم.

• قوله ﰀ: «**وهو محال**»، بمقتضى العقل العملي الذي يُدرك أنّ الحكيم يستحيل أن يرخّص في ارتكاب القبيح.

• قوله ﰀ: «**غير متّجه**»، أي غير تامّ.

• قوله ﰀ: «**لأنّنا عرفنا سابقاً**» في الردّ على تصوّر المشهور بالنسبة إلى عدم إمكان الردع عن العمل بالقطع.

• قوله ﰀ: «**إنّ مرد حكم العقل بقبح المعصية ووجوب الامتثال إلى حكمه بحقّ الطاعة.. ... من المولى في المخالفة**». فهذا الحكم العقلي معلّق مطلقاً وليس تنجيزياً، فإذا ورد المعلّق عليه يكون الحكم العقلي منتفياً بانتفاء موضوعه.

• قوله ﰀ: «**فلا تكون المخالفة القطعيّة قبيحة عقلاً**»، لا للتخصيص بل للتخصّص والخروج الموضوعي.

• قوله ﰀ: «**فالبحث ينبغي أن ينصبّ على أنّه: هل يعقل ورود الترخيص**

الجاد من قبل المولى على نحو يلائم مع ثبوت الأحكام الواقعيّة». هذه هي مشكلة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وقد قلنا ـ هناك ـ بأنّه يمكن أن يرد حكم ظاهري ترخيصي على خلاف الحكم الواقعي المشكوك، وكذلك الحال هنا.

نعم، تبقى مشكلة لم يذكرها الأستاذ الشهيد ﷺ وهي أنّه: عندما كنّا نعمل بالحكم الظاهري كنّا نشكّ في الحكم الواقعي في الشبهات البدويّة غير المقرونة بالعلم الإجمالي، لأنّه لو كنّا نعلم بالواقعي فلا مجال لإجراء الحكم الظاهري. أمّا هنا فنحن لا نشكّ بالحكم الواقعي بل نقطع به؛ لأنّه يوجد عندنا علم بالجامع، فلو قال المولى: اترك الطرفين معاً، هذا ينافي الواقع المعلوم قطعاً، ولكن لا نعلم خصوصيّة هذا الواقع وهل هو صلاة الظهر أم صلاة الجمعة.

وهذا الفرق بين المسألتين لا يكون مؤثّراً في الحكم الظاهري، فإنّ الحكم الظاهري يمكن جعله مع وجود هذا الفرق. نعم، هذا الفرق يؤثّر فيما إذا كان العلم تفصيليّاً فلا يمكن أن يكون الترخيص جادّاً، أمّا إذا كان العلم إجماليّاً فيمكن أن يكون الترخيص جادّاً.

• قوله ﷺ: «**والجواب أنّه معقول**»، خلافاً لما يقوله المشهور.

• قوله ﷺ: «**للتكليف المعلوم بالإجمال**» لا المعلوم بالتفصيل، وإلا فلا يكون الترخيص جادّاً.

• قوله ﷺ: «**بروحه وجوهره**»، لأنّ الترخيص الظاهري هو الحكم المجعول في مقام التزاحم الحفظي لتقديم ملاكات الإباحة الاقتضائيّة على ملاكات الحرمة أو على ملاكات الوجوب.

• قوله ﷺ: «**بينه وبين التكليف المعلوم بالإجمال**»، أي لا يحصل تنافٍ بين الترخيص الظاهري وبين التكليف المعلوم بالإجمال.

• قوله ﷺ: «**إذ ليس له مبادئ خاصّة**»، أي ليس للترخيص الظاهري مبادئ خاصّة.

• قوله ﷺ: «**إنّ الترخيص الطريقي في مخالفة التكليف المعلوم تفصيلاً مستحيل**»، ليس المقصود هنا الاستحالة العقلية، وإنما عدم الوصول.

• قوله ﷺ: «**إنّ العالم بالتكليف بالعلم التفصيلي لا يرى التزامه بعلمه مفوّتاً للملاكات الاقتضائية للإباحة**»، لأنّها سالبة بانتفاء الموضوع، باعتباره لا يرى وجود إباحة اقتضائيّة في الواقع حتّى يرى أنّ عمله بعلمه يكون مفوّتاً لتلك الملاكات.

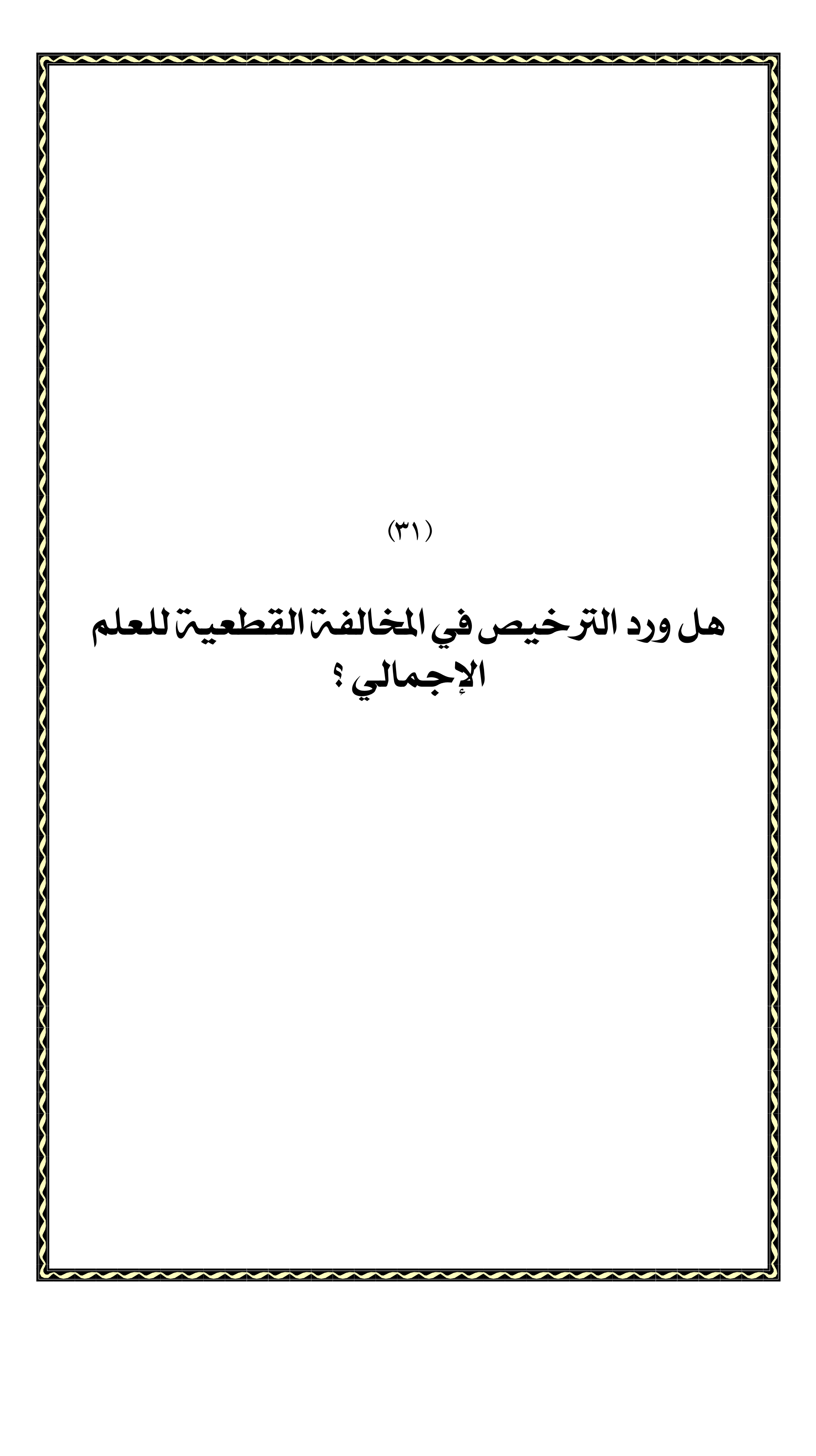
• قوله ﷺ: «**لأنّه قاطع بعدمها**»، أي لأنّ العالم تفصيلاً قاطع بعدم الملاكات الاقتضائيّة للإباحة.

• قوله ﷺ: «**في مورد علمه**»، أي في مورد علمه التفصيلي للتكليف.

• قوله ﷺ: «**والترخيص الطريقي إنّما ينشأ من أجل الحفاظ على تلك الملاكات**» الاقتضائيّة للإباحة، والتي يقطع المكلّف بعدم وجودها، فكيف يعقل تصوّر أنّ الترخيص الظاهري يكون شاملاً لنفسه؟!

• قوله ﷺ: «**وهذا خلافاً للقاطع في موارد العلم الإجمالي**»، فإنّ الترخيص الجاد يمكن أن يتصوّر بالنسبة إليه.

• قوله ﷺ: «**وعلى هذا الأساس يتقبّل**» العالم بالإجمال توجّه ترخيص جاد إليه من قبل المولى في كلا الطرفين لأنّ موارد التزاحم الحفظي متصوّرة هنا، لأنّه يحتمل الإباحة مضافاً إلى التكليف فلا مانع من صدور الترخيص.



(٣١)

هل ورد الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي ؟

ويبقَى بعدَ ذلك سؤالٌ إثباتيٌّ وهو: هل وردَ الترخيصُ في المخالفةِ القطعيةِ للعلم الإجماليِّ؟ وهل يمكنُ إثباتُ ذلكَ بإطلاقِ أدلّةِ الأصول؟

والجوابُ هو النفيُ لأنّ ذلكَ يعني افتراضَ أهميةِ الغرض الترخيصيِّ مِن الغرض الإلزاميِّ حتّى في حالةِ العلم بالإلزامِ ووصولِه إجمالاً أو مساواتِه له على الأقل، وهو وإن كان افتراضاً معقولاً ثبوتاً، ولكنّه على خلافِ الارتكاز العقلائيِّ؛ لأنّ الغالبَ في الأغراضِ العقلائيةِ عدمُ بلوغِ الأغراضِ الترخيصيةِ إلى تلك المرتبة، وهذا الارتكازُ بنفسِه يكونُ قرينةً لبّيّةً متّصلةً على تقييد إطلاقِ أدلّةِ الأصول، وبذلك نثبتُ حرمةَ المخالفةِ القطعيةِ للعلم الإجماليِّ عقلاً.

ويسمَّى الاعتقادُ بمنجّزيّةِ العلم الإجماليِّ لهذه المرحلةِ على نحوٍ لا يمكنُ الردعُ عنها عقلاً أو عقلائياً، بالقول بعلّيّةِ العلم الإجماليِّ لحرمةِ المخالفةِ القطعية، بينما يسمَّى الاعتقادُ بمنجّزيتِه لهذه المرحلةِ مع افتراض إمكانِ الردع عنها عقلاً وعقلائياً، بالقولِ باقتضاءِ العلم الإجماليِّ للحرمةِ المذكورة.

وأمّا المرحلةُ الثانيةُ فيقعُ الكلامُ عنها في مباحثِ الأصول العمليةِ إن شاء اللهُ تعالى.

الشرح

بعد أن ثبت بحسب عالم الثبوت أنّه يمكن ورود الترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالعلم الإجمالي، وأنّه ليس علّة لحرمة المخالفة القطعية، يقع الكلام في عالم الإثبات وأنّه هل ورد ترخيص فعلاً؟ وهل يمكن إثبات ذلك تمسّكاً بإطلاق أدلّة الأصول المؤمّنة كالبراءة الشرعية؛ بدعوى أنّها بإطلاقاتها تشمل الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي؟

والجواب هو النفي؛ ولتوضيح ذلك نقول: إنّ القيود على أنواع: فتارة يستفاد القيد من قرينة لفظية، كما في قول القائل (اعتق رقبة)، ثم يقول (مؤمنة)، فهذا قرينة وقيد لفظيّ. وأخرى يكون الدالّ على التقييد لبيّاً؛ من قبيل الارتكاز العقلائي الذي يكون قرينة لبيّة على التقييد. وفي ما نحن فيه، لا يمكن إثبات الترخيص الشرعي في أطراف العلم الإجمالي اعتماداً على أدلّة الأصول الشرعية كأصالة البراءة، باعتبار أن الارتكاز العقلائي يقتضي تقييدها.

وتوضيح ذلك يكون عبر خطوات:

١- ثبت لدينا ـ في مقام الثبوت ـ أنّه لا مانع أن يرخّص المولى في مخالفة المعلوم بالعلم الإجمالي؛ لاحتمال أن يكون ملاك الإباحة الاقتضائية أهمّ من ملاك الحكم الإلزامي، ومعنى ذلك أنّ المولى قدَّم الملاك الاقتضائي للإباحة على ملاك الحكم الإلزامي، وهذا لا محذور فيه ثبوتاً.

٢- إلاّ أنّ السيّد الشهيدتتُّ يعتقد أنه: عندما نأتي إلى أطلاقات الأدلّة لابدّ أن نرى هل هناك قرائن لبّية عقلائيّة اكتفى بها الشارع لعدم بيان القرينة اللفظيّة؟ فإذا كانت عندنا قرائن عقلائيّة لبّية اعتمد عليها الشارع في بيان

القيد، فحينئذٍ لا نحتاج إلى قرينة لفظيّة ـ سواء كانت متّصلة أم منفصلة ـ باعتبار أن نفس تلك القرينة العقلائيّة وذلك الارتكاز العقلائي كافٍ لتقييد إطلاق الدليل، وفي ما نحن فيه يوجد ارتكاز عقلائي وهو تقديم الملاك الإلزامي على ملاك الإباحة.

٣- إنّ شمول أدلّة الأصول المؤمِّنة لكلّ أطراف العلم الإجمالي يعني افتراض أهميّة الغرض الترخيصي على الغرض الإلزامي أو مساواته له على أقلّ تقدير، وهو وإن كان افتراضاً معقولاً ثبوتاً ولكنّه على خلاف الارتكاز العقلائي.

٤- هذا الارتكاز العقلائي يكون قرينة عقلائيّة مقيّدةً لإطلاق أدلّة الأصول العمليّة، ويمكن للمتكلّم أن يعتمد عليه في مقام التفهيم والتفهّم، فيصلح قرينة على تقييد خطابات البراءة الشرعية بالشكّ البدوي؛ لأنّ تعميمها بالشكّ المقرون بالعلم الإجمالي معناه أن الملاك الترخيصي أهمّ من الملاك الإلزامي، وهذا خلاف الارتكاز العقلائي، فيكون هذا الارتكاز بنفسه قرينة لبيّة مقيّدة لهذا الإطلاق.

فتحصّل: أنّ أدلّة الأصول المؤمّنة وإن كانت مطلقة في نفسها، ولكن وجود مثل هذا الارتكاز العقلائي يعتبر مقيّداً لبّياً لهذا الإطلاق، وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني عدم ورود الترخيص الجاد في المخالفة بلحاظ تلك الأطراف. وبهذا نصل إلى نفس النتيجة التي وصل إليها المشهور وهي: إنّ العلم الإجمالي يثبت حرمة المخالفة القطعية عقلاً.

وحاصل ما ذكره الأستاذ الشهيد ـ في هذا المجال ـ في بحوثه: «المنع عن إطلاق أدلّة الأصول لتمام أطراف العلم الإجمالي لأنّه ليس بعقلائي فإنه بحسب أنظارهم يعتبر هذا مناقضاً ومنافياً مع الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال رغم كونه ممكناً عقلاً. وإن شئت قلت: إنّ الأغراض الإلزامية التي يدركها

العقلاء يتعاملون معها على أساس أنّه لا يوجد بينها غرض ترخيصي يكون بالغاً درجة بحيث يرفع اليد عنها لمجرّد تردّده بين أطراف محصورة، وهذا باعتباره أمراً ارتكازياً يكون بمثابة القرينة اللبية المتّصلة بالخطاب المانع عن انعقاد إطلاق فيه لتمام أطراف العلم الإجمالي»[١].

خاتمة

في ختام هذا البحث يشير المصنّفﹲ إلى اصطلاحين: وهما مسلك العلّية، ومسلك الاقتضاء.

اعلم أنّ الكلام في الاقتضاء والعلّية تارة يكون بلحاظ مقام الثبوت وأخرى بلحاظ مقام الإثبات، وقد فصّل الأستاذ الشهيد ﹲ بين المقامين، فذهب إلى القول باقتضاء العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية عقلاً، فقال: «ثبت أنه بحسب عالم الثبوت يمكن الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي، وأنّه ليس علّة لحرمة المخالفة القطعية»[٢]. أمّا في مقام الإثبات فقد ذهب ﹲ إلى القول بعلّية العلم الإجمالي لها.

أما مشهور الأصوليين فقد ذهبوا إلى القول بعلّية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية في كلا المقامين[٣].

أما وجه التسمية فهو أنّ الثابت في محلّه أنّ العلّة تتكوّن من أجراء ثلاثة؛ المقتضي، والشرط، وعدم المانع. فإذا اجتمعت هذه الأجزاء يقال علّة تامّة، أمّا إذا فُقد أحدها فيقال جزء علّة.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص١٥٥.

(٢) المصدر نفسه: ص١٥٤.

(٣) لقد تعرّض الشارح؛ العلامة الحيدري في كتابه «القطع» إلى كلا المسلكين بشكل مفصّل، وأشار إلى مباني علماء الأصول في ذلك. راجع صفحة: ٤٥١ ـ ٤٥٨ من الكتاب.

وفي ما نحن فيه إذا كان المناط في المنجّزية هو العلم الإجمالي، وفي نفس الوقت لم يرد الترخيص ـ الذي هو المانع من التنجيز ـ لا ثبوتاً ولا إثباتاً فتكون أجزاء العلّة قد تمّت؛ من هنا أطلق على هذا المسلك بمسلك العلّية. أمّا إذا كان هناك علم إجماليّ وورد ترخيصٌ، فحينئذٍ لا تتمّ أجزاء العلّة فيكون العلم الإجمالي على حدّ الاقتضاء، لذا يسمَّى هذا المسلك بالاقتضاء.

أضواء على النص

• قوله ﰀ: «**بإطلاق أدلّة الأصول**»، يعني بأدلّة: «رُفع ما لا يعلمون».

• قوله ﰀ: «**والجواب هو النفي**»، أي أنّه لم يرد ترخيص، وهذا لا يعني عدم وجود إطلاق في أدلّة الأصول، بل الإطلاق موجود ولكنّه مقيّد بالارتكاز العقلائي.

• قوله ﰀ: «**لأنّ ذلك**»، لو قلنا إنّ الشارع أجاز في المخالفة القطعيّة.

• قوله ﰀ: «**أهمّية الغرض الترخيصي من الغرض الإلزامي**». وهذا وإن كان معقولاً ثبوتاً إلا أنّه على خلاف الارتكاز العقلائي، أمّا إذا لم يصل العلم الإجمالي وكان مشكوكاً بدواً ففي هذه الصورة لا يوجد ارتكاز عقلائي على أنّ الغرض الإلزامي مقدّم على الغرض الترخيصي، بل الغرض الترخيصي هو المقدّم. وبعبارة أخرى: إذا كانت الشبهة بدويّة فالعقلاء يجرون البراءة ولا يحتاطون، والشارع جرى على سيرتهم.

• قوله ﰀ: «**أو مساواته له**». بمعنى مساواة الغرض الترخيصي للغرض الإلزامي. والعقلاء لا يتبّنون أن يكون الغرض الترخيصي أهمّ من الغرض الإلزامي ـ في حالة حصول الإلزام ـ ولا أن يكون مساوياً له؛ لأنّه بالمساواة يصبح تخييراً، أي: أنت مخيّرٌ بين أن تشربهما معاً وبين أن تترك أحدهما، والأول غير ممكن لأنّ التكليف هو حرمة المخالفة القطعيّة فلابدّ أن تترك أحدهما، أمّا

إذا قلنا بالمساواة بين الغرض الإلزامي والغرض الترخيصي فهذا يعني أن المكلّف يستطيع أن يرتكب المخالفة القطعيّة، نعم الأفضل أن لا يرتكبها لوجود المساواة. فلا معنى ـ حينئذٍ ـ أنّ المولى يُلزم بترك المخالفة القطعيّة.

فالسيّد الشهيد ﭬ يقول إنّه في حالة وصول العلم بالإلزام، ولو كان إجماليّاً فالعقلاء لا يرون أنّ الغرض الترخيصي أهمّ من الإلزامي ولا هو مساو له، بل إنّ الغرض الإلزامي ـ في حالة الوصول ولو إجمالاً ـ أهمّ من الغرض الترخيصي.

• قوله ﭬ: «**معقولاً ثبوتاً**»، أي من الناحية العقليّة يعقل أن تكون أهمية الغرض الترخيصي مساوية لأهمّية الغرض الإلزامي أو أهمّ منه.

• قوله ﭬ: «**تلك المرتبة**» وهي المساواة أو الأهمّية.

• قوله ﭬ: «**وهذا الارتكاز**» العقلائي غير المدلول عليه لا بقرينة متّصلة ولا منفصلة لفظيّة.

• قوله ﭬ: «**وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينة لبّية متّصلة على تقييد إطلاق أدلّة الأصول**». من هنا لا يستطيع الإنسان أن يتعامل مع الروايات بغضّ النظر عن الارتكازات العقلائيّة، بل لابدّ من الرجوع إلى الارتكازات العقلائيّة في عصر المعصوم عليه السلام لمعرفة ما إذا كان هناك ارتكاز عقلائي على خلاف الإطلاق أم لم يكن.

• قوله ﭬ: «**وبذلك نثبت حرمة المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي عقلاً**». لعلّ الصحيح هو التعبير بـ«عقلائياً» لا «عقلاً»؛ لأنّ حرمة المخالفة القطعيّة اللازمة من العلم الإجمالي ليس بحكم العقل بل بحكم الارتكاز العقلائي، إلاّ أنّ يقال إنّه ﭬ توسّع في معنى العقل فأطلقه وأراد العقلائي، ولكن هذا على خلاف الاصطلاح.

نعم، يمكن أن يقال: إن السيد الشهيد ﭬ أراد الإشارة إلى أنّ الارتكاز

العقلائي قد يكون ناشئاً من عقلية المسألة.

• قوله قدس سره: «**لهذه المرحلة**»، لحرمة المخالفة القطعيّة.

• قوله قدس سره «**عقلاً**» كما هو مسلك المشهور يسمّى القول بعليّة العلم الإجمالي.

• قوله قدس سره: «**بمنجّزيته**» أي منجّزية العلم الإجمالي.

• قوله قدس سره: «**لهذه المرحلة**» أي المخالفة القطعيّة.



حجية القطع غير المصيب وحكم التجري

ونتناوله في مقاطع

٣٢. بحوث تمهيدية

٣٣. حجية القطع ليست مشروطة بالإصابة بالمعنى الأول

٣٤. حجية القطع ليست مشروطة بالإصابة بالمعنى الثاني

(٣٢)

بحوث تمهيدية

- الجذور التاريخية لبحث قطع القطاع
- تحرير محل النزاع
- المراد من التجري
- شمول التجري لمخالفة الظن غير المصيب

حجية القطع غير المصيب وحكم التجري

هناكَ معنيانِ للإصابةِ:

أحدُهما: إصابةُ القطع للواقع بمعنى كونِ المقطوعِ به ثابتاً.

والآخرُ: إصابةُ القاطع في قطعِه، بمعنى أنه كان يواجهُ مبّرراتٍ موضوعيةً لهذا القطع، ولم يكنْ متأثّراً بحالةٍ نفسيةٍ، ونحو ذلك من العوامل.

وقد يتحقّقُ المعنى الأوّلُ من الإصابةِ دونَ الثاني، فلو أنّ مكلّفاً قطعَ بوفاةِ إنسانٍ؛ لإخبارِ شخصٍ بوفاتِه، وكان ميّتاً حقّاً، غير أنّ هذا الشخصَ كانت نسبةُ الصدقِ في إخباراتِه عموماً بدرجةِ سبعين في المائة، فقطْعُ المكلّفِ مصيبٌ بالمعنى الأوّلِ، ولكنّه غيرُ مصيبٍ بالمعنى الثاني، لأنّ درجةَ التصديق بوفاةِ ذلك الإنسانِ يجبُ أن تتناسبَ مع نسبةِ الصدق في مجموع إخبارِه .

ونفسُ المعنيَينِ مِن الإصابةِ يمكنُ افتراضُهما في درجاتِ التصديق الأخرى أيضاً، فمَن ظنَّ بوفاةِ إنسانٍ لإخبارِ شخصٍ بذلك، وكان ذلك الإنسانُ حيّاً، فهو غيرُ مصيبٍ في ظنِّه بالمعنى الأوّل، ولكنّه مصيبٌ بالمعنى الثاني إذا كانت نسبةُ الصدقِ في إخباراتِ ذلك الشخصِ أكثرَ مِن خمسينَ في المائةِ، ونطلقُ على

التصديقِ المصيبِ بالمعنى الثاني اسمَ التصديقِ الموضوعيِّ واليقينِ الموضوعيّ، وعلى التصديقِ غيرِ المصيبِ بالمعنى الثاني اسمَ التصديقِ الذاتيِّ والقطعِ الذاتّي.

وانحرافُ التصديقِ الذاتيِّ عن الدرجةِ التي تفترضُها المبرّراتُ الموضوعيةُ، له مراتبُ، وبعضُ مراتبِ الانحراف الجزئيةِ مما ينغمسُ فيه كثيرٌ مِن الناس، وبعضُ مراتبِه يُعتبرُ شذوذاً، ومنه قطْعُ القطّاعِ، فالقطّاعُ إنسانٌ يحصلُ له قطعٌ ذاتيٌّ وينحرفُ غالباً في قطعِه هذا انحرافاً كبيراً عن الدرجةِ التي تفترضُها المبرّراتُ الموضوعيةُ.

الشرح

تعرّض الأستاذ الشهيد ﷺ في هذا البحث إلى مطلبين:

الأول: مبحث قطع القطّاع.

والثاني: مبحث التجرّي.

ثم إنّ هذين البحثين يُبحثان على نحو الاستقلال في الكتب الأصولية، ولكن الأستاذ الشهيد ﷺ كانت طريقة دخوله إلى البحث مغايرة لما عليه الأصوليون، حيث أوردهما تحت عنوان واحد، وقدّم مقدّمة تنطبق على كليهما. قال ﷺ: هناك معنيان للإصابة:

أحدهما: أن تكون الإصابة وصفاً للقطع، بمعنى أنّ ما تعلّق به القطع ثابت ومطابق للواقع، فإن لم يكن المقطوع به كذلك سمي القطع غير مصيب. أو قل: إصابة القطع بمعنى مطابقته لما يحكي عنه وللواقع الخارجي، في قبال القطع الذي يكون مخطئاً للواقع الخارجي، كما لو قطع بوجود زيد في الغرفة، وكان زيد فيها واقعاً. وهذا هو المعنى المعروف في كلمات المناطقة ونظريّة المعرفة.

والآخر: أن تكون الإصابة وصفاً للقاطع، بمعنى أن القاطع له الحقّ في أن يقطع؛ لأنّه اعتمد على مقدّمات ومبرّرات موضوعية تؤدّي إلى القطع بحسب العادة، أمّا إذا لم يكن معتمداً على مثل تلك المبرّرات، بل كان متأثّراً بحالة نفسية أو متبنّيات قبلية سمِّي القطع غير مصيب.

وعلى هذا الأساس تكون النسبة بين المعنيين نسبة عموم وخصوص من وجه، فيلتقيان في القطع المصيب الذي يواجه قاطعه مبرّرات موضوعية

للقطع. وتفترق الإصابة بالمعنى الأول عنها في المعنى الثاني فيما لو قطع أحد من منام أو من اصطكاك حجرين وكان قطعه مطابقاً للواقع. وقد ينعكس الأمر بحيث يكون غير مصيب بالمعنى الأول ومصيب بالمعنى الثاني، كما لو قطع من خلال مقدّمات برهانية ومنطقية ولكن تبيَّن بعد ذلك أن قطعه مخالف للواقع.

هذه هي المقدّمة التي أوردها المصنّف تتُّنُّ وأراد من خلالها أن يدخل إلى كلا البحثين؛ قطع القطّاع، والتجرّي، تحت عنوان واحد وهو: حجّية القطع غير المصيب.

الجذور التاريخية لبحث قطع القطاع

اتّفق علماء الأصول على أنّ أول من جاء بهذا البحث هو الشيخ الكبير كاشف الغطاء تتُّنُّ، فإنّه عندما تعرّض في كتابه الفقهي «كشف الغطاء» إلى مبحث الشكوك في الصلاة ونقّح هذه المسألة، وحكم بأنّ كثير الشكّ لا اعتبار بشكّه، أعقبها بقوله: «وكذا من خرج عن العادة في قطعه وظنّه فإنه يلغو اعتبارهما في حقّه»[1]. وهذا ما صرّح به الشيخ الأنصاري بقوله: «قد اشتهر في ألسنة المعاصرين: أن قطع القطّاع لا اعتبار به. ولعلّ الأصل في ذلك ما صرّح به كاشف الغطاء تتُّنُّ»[2].

ومعنى كلام الشيخ الكبير أنّ الذي يقطع بكثرة، لا يعتني بقطعه، فقطعه ليس بحجّة، وهذا معناه سلب الحجّية عن القطع، وقد اتّضح في المباحث السابقة أن القطع التفصيلي لا يمكن سلب الحجّية عنه. فمن هذه الكلمة للشيخ كاشف الغطاء دخل بحث قطع القطّاع في مباحث علم الأصول.

---

(١) **كشف الغطاء**، الشيخ جعفر كاشف الغطاء: ج ١، ص ٦٤، طبعة حجرية.

(٢) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٥.

تحرير محل النزاع

القطّاع هو من يحصل له القطع من أسباب غير متعارفة لا ينبغي حصوله منها، بحيث لو فرض حصولها لغيره لم توجب القطع له، فالقطّاع هو الذي لا يستند في قطعه إلى مبرّرات موضوعية، بحيث ينحرف انحرافاً كبيراً عن الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعية.

فعلى هذا لا يكون القطّاع متقوّماً بالكثرة، بل بالابتعاد عن المبرّرات الموضوعية والانحراف عنها انحرافاً كبيراً.

لكننا إذا لاحظنا تأريخ المسألة، وأنها نشأت من الشيخ الكبير، الذي لم يعبِّر بالقطّاع، وإنما عبّر بمن خرج عن العادة في قطعه، خصوصاً بعد مقابلته لكثير الشكّ، فلا يعقل أن يكون المقصود من القطّاع هو الذي يقطع ولو لمرّة واحدة. نعم، من باب تنقيح المناط يمكن أن نعمّم على من يقطع ولو مرّة واحدة لمبرّرات غير موضوعية.

قال السيد الخوئي في المصباح: «وليعلم أنه ليس المراد من القطّاع من يحصل له القطع كثيراً، لكونه عالماً بالملازمات في غالب الأشياء بالفراسة الفطرية أو بالاكتساب، إذ قطعه حاصل من المبادي المتعارفة التي لو اطّلع غيره عليها حصل له القطع أيضاً، غاية الأمر أنه عارف بتلك المبادي دون غيره، بل المراد من القطّاع من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب غير العادية، بحيث لو اطّلع غيره عليها لا يحصل له القطع منها»[١].

بناء على ذلك وقع الكلام بين علماء الأصول في أنّه هل يمكن سلب الحجّية عن قطع القطّاع؟

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ٥٣.

المراد من التجري

يقسّم القطع باعتبار الإصابة وعدمها إلى مطابق للواقع، وغير مطابق، والقاطع هنا تارة يعمل وفق قطعه، وأخرى لا يعمل. فالأقسام أربعة:

الأول: أن يطابق القطع الواقع، ويعمل القاطع على وفقه، فيسمَّى الشخص مطيعاً.

الثاني: أن يطابق القطع الواقع، ولا يعمل القاطع على وفقه، ويسمّى الشخص عاصياً.

الثالث: أن لا يطابق القطع الواقع، ويعمل القاطع على وفقه، ويسمّى الشخص منقاداً.

الرابع: أن لا يطابق القطع الواقع، ولا يعمل القاطع على وفقه، ويسمّى الشخص متجرّياً.

وقد جاء في «تحريرات الأصول»: «أنّ التجرّي هو الجرأة على المولى، لغةً. ويشترك فيه العصيان. واصطلاحاً: هو أن يخالف الحكم المقطوع به الإلزامي، تحريماً كان أو إيجاباً، مع كون القطع مخالفاً للواقع. وهو ذو مراتب، والمرتبة العليا منه مخالفة الحكم المقطوع به، كما إذا شرب الماء المقطوعة خمريّته، والمقطوعة حرمته، ثم تبيَّن – على سبيل منع الخلو – أنه ماء، أو أن الخمر ليس بحرام مثلاً. والمرتبة الدنيا مخالفة العلم العادي المتعلّق بحلّية شرب التبغ، مع كونه موافقاً للواقع، فإنّ من كان محتاطاً في هذه المرحلة، لا يكون متجرّياً على المولى بالضرورة، بلحاظ الاحتمال الموجود في البين، ومن لا يحتاط وكان يحتمل احتمالاً موهوماً ـ وإن كان مأموراً في الشرع بطرحه ـ فإنه يعد متجرّياً عند العقل على مولاه، وما بينهما المتوسّطات.

وتوهّم: أنّ هذا لا يعدّ من التجرّي، لأن في تعريفه (أن يكون القطع مخالفاً للواقع) في غير محلّه. نعم، التجرّي الذي هو مورد الخلاف أخصّ منه،

ويكون مخصوصا بما إذا تعلّق القطع أو ما بحكمه بتحريم شيء أو إيجابه، وقد تخلّف المكلّف عنه، لأجل عدم المبالاة بالعصيان وغيره.

وأما المراتب النازلة فلا يلتزم أحد بممنوعيّته، كمن يشرب الماء المقطوع بمائيته، تشبّهاً بالخمر في الكيفية والحالة، فلا تخلط.

وبالجملة: ما هو محطّ النزاع هي المرتبة الأولى، وما يدنو منها، كمخالفة الحجّة، ومنها الاحتمال المنجّز، كما في الشبهات المهتمُّ بها»[1].

ومما لا شكّ فيه أنّ المطيع يستحقّ الثواب، والعاصي يستحقّ العقاب، إنّما الكلام في المتجرّي والمنقاد، فإذا قطع الإنسان بحرمة شيء وارتكبه ثمّ انكشف الخلاف وعدم مطابقة قطعه للواقع، كما إذا قطع بأنّ هذا المائع خمر، أو قطع بأنّ هذا غصب فتصرّف فيه، ثم تبيّن أنّه ماله، فهل يستحقّ العقاب؟ وهل فعل ـ حينئذٍ ـ حراماً؟ وهل يترتّب الثواب على الانقياد؟ فهنا بحثان، لكن علماء الأصول كان جلّ تركيزهم على التجرّي ولم يتعرّضوا إلى المنقاد إلا استطراداً؛ لأنه إذا اتّضح حال أحدهما اتّضح حال الآخر، فلا حاجة لتثنية البحث.

شمول التجري لمخالفة الظن غير المصيب

أعلم أن التجرّي لا يختصّ بالقطع، بل يجري كذلك في الأدلّة الظنية المعتبرة، كما لو قامت أمارة معتبرة على وجوبٍ أو حرمةٍ، وخالفها المكلّف، فإنّه ـ حينئذٍ ـ يعدّ متجرّياً.

قال السيد الخوئي: «وقبل الشروع في البحث عنه لابدّ من التنبيه على أمر، وهو أن بحث التجرّي لا يختصّ بالقطع بل يعمّ جميع الأمارات المعتبرة

---

(١) **تحريرات الأصول**، للأستاذ العلامة الشهيد آية الله السيد مصطفى الخميني ﷺ، نشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ﷺ ١٤١٨هـ: ج ٦، ص ٤٣ ـ ٤٤.

والأصول العملية، بل يعمّ كلّ منجّز للتكليف ولو كان مجرّد احتمال، كما في العلم الإجمالي بالتكليف، فإنّ الاقتحام في بعض الأطراف داخل في التجرّي، وإن لم يكن فيه إلا احتمال المخالفة للتكليف، وكذا الحال في الشبهات البدوية قبل الفحص. والجامع بين الجميع هو مخالفة الحجّة، أي ما يحتجّ به المولى على العبد. فلو ثبت كون مائع خمراً بالبيّنة أو الاستصحاب وشربه، ولم يكن في الواقع خمراً، كان متجرّياً. ولو احتمل كون شيء حراماً وارتكبه قبل الفحص، وانكشف عدم كونه حراماً، كان متجرّياً، وهكذا فذكْر القطع ليس لاختصاص التجرّي به، بل إنّما هو لكونه أظهر الحجج وأوضح المنجّزات .

وربما يُتوهّم عدم جريان التجرّي في موارد الأمارات والأصول العملية الشرعية، والجامع هو الحكم الظاهري؛ بدعوى أن الأحكام الظاهرية مجعولة في ظرف الجهل بالواقع، فبكشف الخلاف ينتهى أمدها وتنتفي بانتفاء موضوعها لا أنه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول، فيكون بمنزلة انقلاب الخمر خلاًّ، فكما أنه إذا انقلبت الخمر خلاًّ تنتفي الحرمة من حين الانقلاب بانتفاء موضوعها، لا أنه بعد الانقلاب يستكشف أنه لم يكن حراماً من الأول، كذلك الحال في الأحكام الظاهرية، حيث إنّ موضوعها الجهل بالواقع، فبكشف الواقع تنتفي بانتفاء موضوعها، فلا يتصوّر كشف الخلاف في نفس الحكم الظاهري، فتكون مخالفته العصيان دائماً لا التجرّي .

وهذا التوهّم فاسد من أساسه، إذ هو مبنيٌّ على القول بالسببية، وأن المجعول في مورد الطرق والأمارات هي الاحكام، وهو فاسد؛ لاستلزامه التصويب الباطل»[1] .

وقال في تحريرات الأصول: «لأحد أن يقول: بأنه في موارد الطرق والأمارات لا يكون تجرٍّ، لأن العبد ربما يرتكب لأجل احتمال عدم الإصابة،

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٨ ـ ١٩.

ويرتكز في نفسه ذلك إلى حدّ يبادر إلى مخالفتها برجاء عدم إصابتها، وخلافها المشاهد في كثير من الموارد، فالتجرّي مخصوص بمورد يشترك فيه العاصي والمتجرّي.

وفيه: أن كلمات جلّ منهم وإن كانت مخصوصة بالقطع، ولكن الأظهر عدم الفرق، وذلك لأن اختلاف مراتب التجرّي لا يورث خروج المفروض عن البحث، بعد اقتضاء بعض أدلّة تحريمه حرمة الفعل المتجرَّى به الأعمّ؛ ضرورة أن القبح إذا كان سبباً للتحريم أو لاستحقاق العقوبة، فهو موجود.

ولو قيل: إنه في مورد القطع يكون القبح موجوداً، بخلاف غيره من الأمارات، لأنه قبح تقديريّ.

قلنا: ما هو التقديري هو القبح الفعلي، وأما القبح الفاعلي فهو موجود بالفعل بالوجدان، فلو كان يكفي القبح الفاعلي لاستحقاق العقوبة أو التحريم، فهو حاصل في موارد التخلّف عن سائر الطرق والأمارات»[1].

ومن كلمات الأعلام المتقدّمة اتّضح حال الأصول العملية أيضاً، ففي الترخيصية والمؤمّنة ـ كأصالة البراءة، واستصحاب عدم التكليف ـ لا معنى للالتزام بجريان التجرّي؛ لأنّه لا يوجد إدخال شيء في العهدة حتى تقع المخالفة، وبالتالي استحقاق العقاب. نعم، في الأصول التنجيزية ـ كأصالة الاشتغال واستصحاب بقاء التكليف ـ يمكن أن يقال بجريان التجرّي.

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**بمعنى كون المقطوع به ثابتاً**»، بمعنى أنّ متعلّق القطع ثابت في الواقع، وهذا مرتبط بنظريّة المعرفة في المنطق وهي الكاشفيّة للعلم

---

(١) **تحريرات الأصول**، مصدر سابق: ج ٦، ص ٤٤ ـ ٤٥.

وللقطع.

• قوله ﷺ: «**مبرّرات موضوعيّة**»، الحاصلة من الاستناد إلى القوانين والضوابط الصحيحة المعتمد عليها في حصول القطع. ونحن نجد أن بعض الناس يقطعون بغضّ النظر عن وجود الأسباب الكافية لتحقّق نتيجة القطع، وبعض الناس توجد أسباب كافية للقطع ولا يحصل لهم قطع، كما في الشكّاكين الذين يشكّكون في كلّ شيء حتى لو أقمت لهم ألف برهان.

• قوله ﷺ: «**وقد يتحقّق المعنى الأوّل من الإصابة دون الثاني**»، وبالعكس ـ أيضاً ـ قد يتحقّق الثاني دون الأوّل، وقد يجتمعان، فتكون النسبة بينهما العموم من وجه.

• قوله ﷺ: «**فلو أن مكلَّفاً قطع بوفاة إنسان لإخبار شخص بوفاته**»، افترِض أنّه كان عدوّاً لهذا الذي أخبره فقطع بصحّة الخبر لارتياحه له، مع أنّه لم يكن من حقّه أن يقطع من إخبار شخص لأنّه لا يفيد إلاّ الظنّ.

• قوله ﷺ: «**مصيب بالمعنى الأوّل**»؛ لأنّه مطابق للواقع وكاشف عنه.

• قوله ﷺ: «**ولكنّه غير مصيب بالمعنى الثاني**»؛ لأنّه قطع في غير محلّه.

• قوله ﷺ: «**ونفس المعنيين من الإصابة افتراضهما في درجات التصديق الأخرى أيضاً**»، ليس فقط في القطع، بل في كلّ درجات التصديق تبدأ من القطع إلى أن تنتهي ما لم تقطع بالعدم، هذه كلّها درجات التصديق.

• قوله ﷺ: «**التصديق الموضوعي**»، وهو أقصى درجات الانكشاف.

• قوله ﷺ: «**مما ينغمس فيه كثير من الناس**»، فقد يتصوّرون أنّ من حقّهم أن يحصل لهم قطع ولكن ـ بحسب المنطق ـ ليس من حقّهم أن يحصل لهم قطع من ظهور رواية، فهذا المقدار غير كافٍ لحصول الاطمئنان، فلهذا لابدّ من ترويض الذهن على الاتّزان من خلال المنطق للمادّة والصورة.

(٣٣)

حجية القطع ليست مشروطة بالإصابة بالمعنى الأول

زيادة وتفصيل

- المقام الأول: في قبح الفعل المتجرى به عقلاً
  - مسلك الشيخ الأنصاري
  - مسلك الميرزا النائيني
  - مسلك الآخوند الخراساني
  - مسلك السيد الشهيد
- المقام الثاني: في استحقاق المتجري للعقاب عقلاً
- المقام الثالث: في حرمة التجري شرعاً
  - الوجه الأول: الإجماع
  - الوجه الثاني: الأخبار
  - الوجه الثالث: التمسك بقاعدة الملازمة
  - إمكان تطبيق كبرى الملازمة في المقام
  - محاولة الميرزا النائيني في المقام

وحجّيةُ القطعِ مِن وجهةِ نظرٍ أصوليةٍ، وبما هيَ معبّرةٌ عن المنجّزيةِ والمعذّريةِ، ليست مشروطةً بالإصابةِ بأيِّ واحدٍ من المعنيين.

أمّا المعنى الأوّلُ فواضحٌ؛ إذ يعتبرُ القطعُ بالتكليف تمامَ الموضوعِ لحقِّ الطاعة، كما أنّ القطعَ بعدمِه تمامُ الموضوع لخروجِ الموردِ عن هذا الحقِّ، ومن هنا كان المتجرّي مستحقّاً للعقابِ كاستحقاقِ العاصي، لأنّ انتهاكَهما لحقِّ الطاعةِ على نحوٍ واحد. ونقصدُ بالمتجرّي من ارتكبَ ما يقطعُ بكونِه حراماً ولكنّه ليس بحرامٍ في الواقع.

ويستحيلُ سلبُ الحجّيةِ أو الردعُ عن العمل بالقطع غيرِ المصيبِ للواقع، لأنّ مثلَ هذا الردعِ يستحيلُ تأثيرُه في نفسِ أيِّ قاطعٍ لأنه يرى نفسَه مصيباً وإلا لم يكن قاطعاً.

وكما يستحقُّ المتجرّي العقابَ كالعاصي، كذلك يستحقُّ المنقادُ الثوابَ بالنحو الذي يُفترضُ للممتثلِ، لأنّ قيامَهما بحقِّ المولى على نحوٍ واحد. ونقصدُ بالمنقادِ من أتى بما يقطعُ بكونِه مطلوباً للمولى فعلاً أو تركاً؛ رعايةً لطلب المولى، ولكنّه لم يكن مطلوباً في الواقع.

الشرح

بعد أن بيّن السيد الأستاذ ﷺ كلا القسمين من الإصابة، انتقل إلى بحث جديد، وهو: هل حجّية القطع من وجهة نظر أصولية، وبما هي معبِّرة عن المنجّزية والمعذّرية، مشروطة بالإصابة بأيّ واحدٍ من المعنيين؟ وبعبارة أخرى: كي يكون القطع منجّزاً هل يجب أن يكون مصيباً بأحد معنيي الإصابة؟

والجواب هو النفي، وينتج من عدم اشتراط الإصابة بالمعنى الأول استحقاق المتجرّي للعقاب، لأنّه إذا لم يشترط في حجّية القطع الإصابة للواقع، وكان القطع مُدخلاً للتكليف في العهدة، وموضوعاً لحقّ الطاعة سواء أصاب الواقع أم لم يصب، فيكون المتجرّي منتهكاً لحقّ الطاعة كالعاصي، وبذلك يستحقّ العقاب.

والوجه في عدم اشتراط حجّية القطع بالمعنى الأول للإصابة، هو أنّ القطع بالتكليف يشكّل تمام الموضوع لحقّ الطاعة، وليست الإصابة جزءاً منه، وهو موجود في صورة الإصابة وعدمها، ومن هنا كان المتجرّي كالعاصي في استحقاق العقاب. هذا كلّه بالنسبة إلى المنجّزية.

أما من ناحية المعذّرية فكذلك لا يمكن سلبها عن القطع، كما لو قطع المكلّف بأنّ هذا السائل ماء، وتناوله، وتبين بعد ذلك أنّه كان خمراً؛ لأنّه لما كان تمام المناط لإدخال شيء في العهدة هو القطع بالتكليف، وقد انتفى، كان ـ حينئذٍ ـ معذوراً.

وكما أنّ المتجرّي يستحقّ العقاب كالعاصي، كذلك المنقاد يستحقّ الثواب كالمطيع، باعتبار أنّه لا فرق بينهما حين الإقدام على امتثال التكليف، وأن قيامهما بحقّ المولى كان على نحو واحد، غاية الأمر أنّه بعد الامتثال انكشف الخلاف، وهذا لا يرفع استحقاق الثواب.

زيادة وتفصيل

اعلم أن السيد الشهيد ﵀ اختصر بحث التجرّي في هذا الكتاب بشكل لا يكفي في تأهيل الطالب لمرحلة الخارج، من هنا كان من المناسب أن نزيد على ما ذكره، ونفصل في ما قاله، بمقدارٍ يتناسب مع مستوى هذه الأبحاث.

فنقول: إن البحث حول التجرّي يقع في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في قبح الفعل المتجرى به عقلاً

وقع الكلام بين علماء الأصول في أنّ الفعل المتجرى به ـ كشرب الماء المقطوع بخمريّته ـ هل يكون قبيحاً؟ للجواب عن هذا السؤال عدّة مسالك:

مسلك الشيخ الأعظم

قال ﵀ في فرائده: «ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجرّي، فإنه لكشف ما تجرَّى به عن خبث الفاعل، لا عن كون الفعل مبغوضاً للمولى. والحاصل: إنّ الكلام في كون هذا الفعل ـ غير المنهيّ عنه واقعاً ـ مبغوضاً للمولى من حيث تعلّق اعتقاد المكلّف بكونه مبغوضاً، لا في أن هذا الفعل ـ المنهيّ عنه باعتقاده ظاهراً ـ ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيّده وكونه في مقام الطغيان والمعصية، فإن هذا غير منكر في المقام، لكن لا يجدي في كون الفعل محرّماً شرعياً، لأن استحقاق المذمّة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل، ومن المعلوم أن الحكم العقلي باستحقاق الذمّ إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلّق بالفعل، لا بالفاعل»[1]. وهذا الكلام يعنى أن الشيخ الأنصاري أنكر القبح رأساً في موارد التجرّي، وإنما الموجود في مواردها مجرّد سوء السريرة المنكشف بالفعل[2].

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٩ – ٤٠.

(٢) ناقش السيد الشهيد﵀ هذا المسلك في كتابه **بحوث في علم الأصول**: ص٣٦ ـ ٣٨، فراجع.

مسلك الميرزا النائيني

قال ﰠ في فوائده: «لا بأس بدعوى القبح الفاعلي، بأن يكون صدور هذا الفعل عن مثل هذا الفاعل قبيحاً وإن لم يكن الفعل قبيحاً. ولا ملازمة بين القبح الفاعلي والقبح الفعلي، إذ ربما يكون الفعل قبيحاً ولكن صدوره عن الفاعل حسن، كما في صورة الانقياد، وربما ينعكس الأمر، كما في صورة التجرّي»[1]. فالميرزا النائيني هنا بعد أن سلّم بأصل القبح، ميَّز بين نوعين منه، وهما القبح الفعلي والقبح الفاعلي، أي أنّ الفعل المتجرى به لو أخذ مجرّداً عن النسبة إلى فاعل فلا يتّصف بالقبح، أمّا لو نسب إلى فاعل معيّن فهو قبيح من جهة انتسابه للفاعل، ورتَّب على ذلك أنّ التجرّي من القبح الفاعلي، ورتّب على ذلك نفس ما انتهى إليه الشيخ الأعظم من عدم استحقاق العقاب؛ لأنّه من شؤون القبح الفعلي لا الفاعلي.

وقد ناقش السيد الشهيد ﰠ هذا المسلك، فقال: «هذا الكلام لا يخلو من تشويش، بل من اختلاف في النقل بين تقريري بحثه، ونحن نطرح في ما يلي محتملاته مع المناقشة فيها.

١. أن يقصد إنكار قبح التجرّي رأساً وأنّ قبحه بالعرض والمجاز، وهذا رجوع إلى كلام الشيخ.

٢. أن يقصد تصوّر نحوين من القبح ثبوتاً، أحدهما مركزه ذات الفعل في نفسه بقطع النظر عن إضافته إلى فاعله ويقابله الحسن كذلك، وهذا هو القبح والحسن الفعليان، والآخر مركزه الفعل بما هو مضاف إلى فاعله وصادر منه ويقابله الحسن كذلك وهما القبح والحسن الفاعليان. فكنس الشارع مثلاً حسن في نفسه ولكن صدوره من العالم قبيح، بخلاف ضرب

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٢.

اليتيم، وفي باب المعصية: الفعل في نفسه قبيح وأما في التجرّي فصدوره من القاطع قبيح لا في نفسه. ويرد عليه:

أوّلاً ـ أنّه لا معنى لهذا التقسيم منهجياً، لأنّ القبيح والحسن لا يضافان إلى الأفعال في أنفسها بل بلحاظ صدورها من الفاعل، وكأنّ هذا التفصيل خلط بين باب المصلحة والمفسدة وباب الحسن والقبح، فإنّ المصلحة والمفسدة موضوعهما الفعل في نفسه، وأما الحسن والقبح فليس موضوعه إلا الفعل بما هو مضاف إلى فاعله، لأنّ القبح والحسن عبارة عما يُذَمّ عليه الفاعل ويُمدح، وهذا لا يكون إلا بعد إضافة الفعل إلى الفاعل لا الفعل في نفسه، كما هو واضح.

وثانياً ـ لو سلَّمنا التفصيلَ، فلماذا لا يستحقّ الفاعل العقاب على التجرّي ما دام الفعل، بما هو مضاف إليه، قبيح؛ فإنّ العقاب والتبعة يكفي فيه هذا المقدار من القبح بلا إشكال، ولهذا لو كنس العالم الشارع وكان فعله قبيحاً كان مذموماً لا محالة.

والحاصل: لم يعرف وجه ـ حينئذٍ ـ لتخصيص استحقاق العقاب بخصوص صدور القبيح في نفسه وبقطع النظر عن الفاعل.

٣. أن يقصد أنّ القبح الفاعلي مركزه نفس الإضافة والنسبة بين الفعل والفاعل لا الفعل ذاتاً ولا الفعل بما هو مضاف.

ويرد عليه: **أوّلاً** ـ أنّ التفكيك بين الإضافة والفعل المضاف أمر تحليليّ لا واقعيّ، ومثل هذه الأمور التحليلية سواء قلنا بأنها اعتبارية كما هو المشهور أو واقعية كما هو الصحيح، لا تكون هي مصبَّ ومركز المسؤولية والتبعية، وإلا لزم إمكان ثبوت تبعات إلى ما لا نهاية؛ لأنّ كلّ واحدة منها أيضاً باعتبار ثانٍ طوليّ لها نسبة وإضافة إلى الفاعل متسلسلاً، بناء على معقولية التسلسل في الأمور الاعتبارية حتى لو كانت واقعية، مع أنّ الوجدان قاضٍ بعدم وجود

أكثر من مسؤولية واحدة تجاه الفعل.

وثانياً ـ لو فرض ثبوت التعدّد بين الإضافة والفعل المضاف، فلماذا لا يكون المتجرّي مستحقّاً للعقاب باعتبار أنّه قد صدر منه قبح؛ لأنّ هذه النسبة والإضافة أمر اختياري للفاعل أيضاً.

٤ ـ أنّ القبح الفعلي يتعلّق بالفعل بعنوانه الأولي، والقبح الفاعلي يتعلّق به بالعنوان الثانوي ككونه إقداماً على المعصية أو الظلم مثلاً.

وفيه: **أوّلاً**ـ أنا لا نسلّم تعلّق القبح حتى في المعصية بالعنوان الأولي بل الثانوي بالنحو المتقدّم شرحه.

وثانياً ـ لو سُلّم تعلُّقُ القبح بالعنوان الثانوي في موارد التجرّي والأوّلي في موارد العصيان، فلماذا يستوجب ذلك عدم استحقاق العقاب على التجرّي طالما هو فعل صادر من المكلّف خارجاً بعنوان قبيح اختياراً.

فهذا المسلك على جميع محتملاته لا يمكن المساعدة عليه»[1]

مسلك الآخوند الخراساني

قال ﷺ في كفايته: «ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرّي به، أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن، أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعاً، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلّق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة، ولا يغيّر جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلاً، ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً، ولا ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية شرعاً، ضرورة عدم تغيّر الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له. فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له، ولو اعتقد العبد بأنه

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٣٩ ـ ٤٠.

عدوّه، وكذا قتل عدوّه، مع القطع بأنه ابنه، لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً»[١].

فنرى أنّه ﵁ ذهب إلى بقاء الفعل المتجرَّى به على ما هو عليه من الحسن أو القبح والمبغوضية أو المحبوبية بلا تغيّر فيه بواسطة القطع؛ لوضوح أن القطع بالعنوان المحرَّم ليس من العناوين الموجبة للحسن والقبح أو المبغوضية والمحبوبية، مضافاً إلى أن القطع - في مقام العمل - يلحظ طريقاً للواقع لا مستقلاً، فالإرادة والقصد إنّما يتعلّقان بشرب الخمر لا بشرب معلوم الخمرية، بل المعلومية مما لا يلتفت إليها غالباً، ومعه لا يمكن تعلّق الإرادة فيها، إذ الإرادة فرع الالتفات، ومع عدم كونه بالاختيار يتّضح عدم كونه من موجبات الحسن والقبح؛ لأنهما من صفات الأفعال الاختيارية. وهذا الوجه يُعدّ من أهمّ الوجوه التي ذكرها الأعلام في عدم قبح الفعل المتجرَّى به[٢].

مسلك الأستاذ الشهيد ﵁

قال ﵁: «إنّ الإقدام على الظلم وسلب الحقّ قبيح عقلاً، وإن لم يكن ظلماً؛ لعدم ثبوت حقّ كذلك، وذلك ببرهان حكم العقل بالقبح في ارتكاب الخلاف في موارد تخيّل أصل المولوية، كما إذا تصوّر زيد أنّ عمراً مولاه، ومع ذلك أهانه ولم يحترمه بما يناسب مقام مولاه من أدب الشكر والتقدير، فإنّه لا إشكال أنّ صدور مثل هذا الفعل يعتبر في نظر العقل قبيحاً، وفاعله يُعدّ مذموماً. ولو انكشف بعد ذلك أنّ عمراً لم يكن مولى له، بل انكشف أنّه لا مولى له أصلاً، وموارد التجرّي من هذا القبيل»[٣]. فعلى هذا يكون الفعل

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٢) ولاستيضاح هذا المسلك والوقوف على أهمّ الإشكالات التي توجَّه إليه، راجع: **القطع دراسة في حجيته وأقسامه وأحكامه**، مصدر سابق: ص٢١٧ـ ص٢٢١.

(٣) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٣٧.

المتجرّى به قبيحاً، باعتبار أنّ المناط في القبح هو صدق عنوان الظلم وهتك حرمة المولى وهو موجود في الفعل المتجرَّى به. وبهذا يكون السيد الشهيد ﰏ قد تابع أستاذه بقبح الفعل المتجرَّى به.

قال السيد الخوئي: «إنّ القبح العقلي وإن لم يكن مستتبعاً للحكم الشرعي، لكنّه يستلزم حكم العقل باستحقاق العقاب على نفس التجرّي. بمعنى أنّ العقل يدرك كون المتجرّي مستحقّاً للعقاب، للتعدّي على المولى وهتكه، وخروجه عن رسوم عبوديّته، كما في المعصية، بلا فرق بينهما من هذه الجهة»(١).

المقام الثاني: في استحقاق المتجري للعقاب عقلاً

تعرّض الأعلام في هذه المسألة إلى وجوه مستقلّة لإثبات استحقاق المتجرّي للعقاب، فإنّهم أثبتوا ذلك حتى مع القول بأنّ الفعل المتجرّى به ليس قبيح عقلاً، وقد ذكر المحقّق النائيني ﰏ أنّ السيد الشيرازي الكبير ذكر برهاناً على استحقاق المتجرّي للعقاب، وهو مركّب من أربع مقدّمات:

الأولى: إنّ وظيفة المولى إرسال الرسل وإنزال الكتب، ووظيفة العبد وجوب الطاعة بحكم العقل.

الثانية: إنّه فرق بين حسن الطاعة وقبح المعصية، وبين حسن الإحسان وقبح الظلم؛ لأنّ الأوّلين يرتبطان بسلسلة معاليل الأحكام، والأخيرين يرتبطان بسلسلة عللها.

الثالثة: إنّ المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو ارتكاب ما يعلم مخالفته للتكليف لا ما يكون مخالفاً واقعاً، فالمهم إذن هو العلم بالتكليف لا إصابة ذلك العلم للواقع، وإلا لتعطّلت الأحكام حيث لا يمكن إحراز

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢ ـ ص ٢٨

الإصابة في مورد، وعليه فالمتجرّي والعاصي على حدّ واحد من حيث توفّر مناط استحقاق العقوبة فيهما.

الرابعة: إنّ الميزان في استحقاق العقوبة إمّا القبح الفعلي أو الفاعلي، والأول واضح البطلان؛ إذ يلزم استحقاق العقاب على شرب الخمر واقعاً باعتقاد أنّه خل، فيتعيّن الثاني وهو في التجرّي والعاصي على حدّ سواء.

أقول: **أوّلاً**: لا دخل للمقدّمة الأولى والثانية في المقام كما لا يخفى، أمّا المقدّمة الثالثة والرابعة فكلّ منهما تصلح لأن تكون برهاناً مستقلاً على استحقاق المتجرّي للعقاب.

ثانياً: أورد الميرزا النائيني على المقدّمة الثالثة: «بالفرق من ناحية أنّ المتجرّي ليس بعالم حقيقة؛ لأنّ علمه جهل مركب في الواقع. وهذا الإيراد مع أصل البرهان كلاهما غير تامّ.

أما أصل البرهان؛ فلأننا ننكر أن يكون العلم بالتكليف هو المناط، بل نختار أن الإصابة للواقع هي المناط وهي محرزة لدى القاطع والمتجرّي معاً؛ لأنّ القاطع يرى قطعه مطابقاً للواقع فهو دائماً يحرز التكليف، ويرى نفسه مستحقّاً للعقاب على تقدير المخالفة فلا يلزم تعطيل الأحكام.

وأما الإيراد، فلأنّ الميرزا الشيرازي ﴿﴾ يريد دعوى أنّ المصادفة غير دخيلة بل تمام المناط بحكم العقل القطع بالواقع، وعبّر عنه بالعلم وليس النظر إلى المصطلحات المنطقية، لكي يقال إنّ هذا جهل مركب وليس بعلم.

رابعاً: قوله في المقدّمة الرابعة مبنيّ على انقسام القبح إلى خصوص الفعلي والفاعلي، وقد أورد عليه الميرزا النائيني بأنّ هناك احتمالاً ثالثاً وهو أن يكون الميزان في استحقاق العقوبة هو القبح الفاعلي الناشيء من قبل القبح الفعلي، وعليه فلا يوجد في حقّ المتجرّي قبح فعلي، ومعه لا يستحقّ العقاب؛ لانتفاء

القبح الفاعلي بتبعه[١].

والتحقيق: «أن ما أورده عليه مبنيّ على صحّة ما يقال من أنّ هناك قبحاً فعليّاً وأخر فاعلياً، وقد تبين بطلان ذلك في السابق من فقرات هذا البحث، وذكرنا أنّ القبح لا يكون إلا فاعلياً»[٢]

المقام الثالث: في حرمة التجري شرعاً

استدلّ الأعلام على حرمة التجرّي بوجوه متعدّدة:

الوجه الأول: الإجماع المستفاد من موارد في الفقه

لابدّ من الالتفات أوّلاً إلى أنّ الإجماع المدّعى في المقام ليس إجماعاً على خصوص عنوان التجرّي، بل هو إجماع مستكشف من إجماع الفقهاء على مسألتين أخريين، يمكن من خلالهما أن يدّعى إجماعاً على حرمة التجرّي شرعاً:

الأولى: في من ظنّ ضيق الوقت وأخّر الصلاة ثم تبيّن الخلاف وسعة الوقت، حيث ادعى الإجماع على عصيانه بتأخير الصلاة واستحقاقه العقاب، وذلك لا يكون إلا بناءً على حرمة التجرّي.

الثانية: في من سلك طريقاً مظنون الضرر، حيث ادّعى الإجماع أيضاً على عصيانه ووجوب الإتمام عليه؛ لكون سفره سفر معصية ولو انكشف عدم الضرر، وهذا أيضاً لا يتمّ إلا بناء على حرمة التجرّي.

«وفيه: لو أريد الإجماع المنقول فليس بحجّة، وإن أريد المحصّل فقد نُقل الخلاف أوّلاً، ولا حجّة له بعد أن كانت للمسألة مدارك أخرى عقلية ونقلية ثانياً. على أنّ الثابت في المسألة الأولى في كلمات الأصحاب استحقاق العقاب وهو أعمّ من الحرمة. وفي المسألة الثانية يوجد كلام في حرمة الإقدام على

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج٣، ص٥٥.

(٢) راجع: **القطع، دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه**، مصدر سابق: ص٢٣٦.

الخطر والضرر المظنون بعنوانه لأنّه من الإلقاء في التهلكة، فيكون الظنّ أو القطع بالضرر مأخوذاً بنحو الموضوعية في التحريم، وهو خارج عن بحث التجرّي المرتبط بالقطع الطريقي، أمّا البحث عن مدارك كلٍّ من المسألتين الفقهيتين فهو موكول إلى محلّه من الفقه»(١).

وقد ناقش الميرزا النائيني ﷺ دليل الإجماع بقوله: «إنّ كلاً من الموردين اللذين ادّعي عليهما الإجماع خارج عما نحن فيه، وليس من موارد التجرّي.

أما في الأول: فلأنّ خوف الضيق يكون تمام الموضوع لوجوب المبادرة بالصلاة شرعاً، ويكون وجوب المبادرة حينئذ نفسياً لا طريقياً إرشادياً.

وأما في الثاني: فلأن للعقل في باب الضرر الدنيوي حكماً واحداً، و هو قبح الإقدام على ما لا يؤمَن معه من الوقوع في الضرر، نظير حكمه بقبح التشريع، وليس حكم العقل بقبح الإقدام على مظنون الضرر أو مشكوكه طريقياً، نظير حكمه بقبح ما لا يؤمَن معه من الوقوع في التصرّف في مال الغير، فإنّ محلّ الكلام إنّما هو الضرر الدنيوي، إذ الضرر الأخروي ليس هو إلا العقاب وحكم العقل في لزوم دفعه يكون إرشادياً محضاً لا يستتبع حكماً مولويا، كحكمه بقبح المعصية.

وأمّا الضرر الدنيوي فالعقل وإن استقلّ بلزوم دفع بعض مراتبه، إلا أن حكم العقل في باب الضرر يكون في صورة العلم و الظنّ بل الاحتمال العقلائي بمناط واحد، وهو قبح الإقدام على ما لا يؤمَن منه من الضرر، وعلى هذا يخرج من موضوع التجرّي وليس فيه انكشاف الخلاف»(٢).

فتحصّل: أنه لم يتمّ إجماع على حرمة التجرّي بالقسم المبحوث عنه في المقام، ولا دلّ عليه دليل.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٦٣.

(٢) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص٥٢.

الوجه الثاني: الأخبار

استُدِلّ على المدَّعى بروايات عديدة، نشير إلى بعضها، ونترك الباقي إلى دراسات أعمق:

المجموعة الأولى: الروايات التي قرَّرت بأنّ نيّة المرء خير من عمله، وأنّ نيَّة الكافر شرّ من عمله.

منها ـ ما رواه فضيل بن يسار عن أبي جعفر عن آبائه عليهم السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «**نيّة المؤمن أبلغ من عمله وكذلك نيّة الفاجر**»[١].

ومنها ـ ما رواه علي بن إبراهيم عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**نيّة المؤمن خير من عمله، ونيّة الكافر شرّ من عمله، وكلّ عامل على نيّته**»[٢].

تقريب الاستدلال: حيث إنّ الكافر معاقب على عمله يوم القيامة، فهو معاقب على نيّته كذلك، والحال أنّ التجرّي يحتوي على نيّة الحرام، ويستفاد من مضمون الروايات أنّ صاحب نيّة الشرّ سيُعاقب عليها، كذلك المتجرّي؛ لأنّ نيّته وإقدامه على ارتكاب المعصية شرّ وإن لم تكن مطابقة للواقع.

ويمكن المناقشة في الاستدلال بهذه الروايات على المدّعى من وجوه:

الأول: يوجد في الباب روايتان شارحتان لروايات هذه المجموعة، تدلاّن على أنها أجنبيّة عن المقام:

---

(١) **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، الفقيه المحدث محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ: ج١، ص٤٠، باب استحباب نية الخير، ح٢٢.

(٢) **الأصول من الكافي**، تأليف ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي رحمه الله، صححه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة ١٣٦٥هـ. ش: ج٢، ص٨٤، باب النية، ح٢.

إحداهما: ما رواه زيد الشحام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إنّي سمعتك تقول: نيّة المؤمن خير من عمله، فكيف تكون النيّة خيراً من العمل؟ قال: **لأنّ العمل ربما كان رياءً للمخلوقين، والنيّة خالصة لربّ العالمين، فيعطي تعالى على النيّة ما لا يعطي على العمل**»[١].

الأخرى: ما رواه محمد بن يحيى العطّار، عن محمد بن أحمد قال: حدّثنا عمران بن موسى عن الحسن بن علي النعمان عن الحسن بن الحسين الأنصاري، عن بعض رجاله عن أبي جعفر عليه السلام أنه كان يقول: «**نيّة المؤمن أفضل من عمله؛ وذلك لأنه ينوي من الخير ما لا يدركه، ونية الكافر شرّ من عمله؛ وذلك لأنّ الكافر ينوي الشرّ ويأمل من الشرّ ما لا يدركه**»[٢].

الثاني: وكذلك يمكن المناقشة في مضمون هذه الروايات بأن يقال: «إنّها ليست بصدد بيان أنّ الإنسان يُعاقب على نيّته أو لا يعاقب، بل بصدد بيان إحدى القواعد التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ**﴾، والتي تنصّ على أن الإنسان لا يعمل إلا بما تقتضيه طبيعته النفسية والوجودية، فالمؤمن بطبيعة إيمانه لا ينوي إلا الخير غالباً، والكافر بطبيعة كفره لا ينوي إلا شرّاً كذلك، بل يمكن أن تكون هذه الروايات بصدد الإشارة إلى أنّ نيّة المؤمن خير من عمله، ونيّة الكافر شرّ من عمله؛ لأنّ المؤمن قد يريد تحقيق أشياء كثيرة في حياته ليتقرّب بها إلى الله عزّ وجلّ ولكن الموانع تمنعه من ذلك، ولهذا تكون نيّته أوسع من دائرة عمله الخارجية، والأمر نفسه في جهة الكافر»[٣].

---

(١) **علل الشرائع**، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف، ١٣٨٦هـ: ج٢، ص٥٢٤، باب العلّة التي من أجلها صارت نية المؤمن خيراً من عمله، ح١.

(٢) المصدر نفسه: ج٢، ص٥٢٤، باب العلّة التي من أجلها صارت نية المؤمن...، ح٢.

(٣) **القطع دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه**، مصدر سابق: ص٢٨٧.

المجموعة الثانية: روايات الرضا التي بيّنت أنّ من رضي بفعل قوم كان منهم:

منها ـ ما ورد في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**أيها الناس، إنّما يجمع الناس الرضا والسخط، وإنما عقر ناقة ثمود رجل واحد، فعمَّهم الله بالعذاب لما عمّوه بالرضا، فقال سبحانه: فعقروها فأصبحوا نادمين**»[(١)].

ومنها ـ عن أمير المؤمنين عليه السلام : «**الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، وعلى كلّ داخل في باطل إثمان: إثم العمل به، وإثم الرضى به**»[(٢)].

ومنها ـ ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم**»[(٣)] .

تقريب الاستدلال: الروايات أعلاه نصت على أنّ الراضي بعمل قوم فهو شريك معهم في ذلك العمل وآثاره، وحيث إنّ المتجرّي راضٍ بالمعصية؛ لأنّه يريد الإتيان بها، فيكون مستحقّاً للعقاب. وبعبارة أخرى: إن معنى (من رضي بفعل قوم فهو منهم) هو أن الراضي بمخالفة المولى مخالف وعاصٍ، والمتجرّي راضٍ بمخالفة المولى وإن لم تتّفق المخالفة.

«إلا أنّ التأمّل في مضمون هذه الروايات يقودنا إلى أنّها ليست بصدد التعرّض للرضا الشخصي والفردي الذي يحصل عند المتجرّي حينما يقدم على شرب الخمر الاعتقادي مثلاً، بل بصدد الإشارة إلى مضمون قرآني ورد في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**

---

(١) **نهج البلاغة**، شرح الشيخ محمد عبده، دار الذخائر قم ـ إيران، الطبعة الأولى: ١٤١٢: ج٢، ص١٨٢.

(٢) المصدر نفسه: ج ٤، ص ٤٠.

(٣) **الكافي**، مصدر سابق: ج ٢،ص ٣٣٣، ح١٦.

﴿فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾، وفرق كبير بين الإنسان الذي يُقدم على المعصية كالمتجرّي، وبين من يفرح عندما يجد المعصية تصدر من الآخرين، وهذه الروايات بصدد بيان الحقيقة الأخيرة»[١].

المجموعة الثالثة: الروايات التي أشارت إلى ثبوت العقاب على مجرّد ارتكاب مقدّمات الحرام دون عمله.

منها ـ ما رواه الحسين بن زيد، عن الإمام الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يُشترى الخمر، وأن يُسقى الخمر، وقال: «**لعن الله الخمر وغارسها وعاصرها وشاربها وساقيها وبايعها ومشتريها وآكل ثمنها وحاملها والمحمولة إليه**»[٢].

تقريب الاستدلال: هذه الأخبار تثبت ثبوت العقاب على مجرّد ارتكاب مقدّمات الحرام، والمتجرّي بعزمه على المعصية يكون قد ارتكب مقدّمة الحرام وإن لم يأتِ بها خارجاً، فهي شاملة له.

وجوابها واضح؛ لأنّها داخلة تحت عنوان الإعانة على الإثم الذي هو بنفسه من العناوين المحرَّمة، فهي أجنبية عمّا نحن بصدده.

مضافاً على ذلك فإنّ هذه الروايات لا تدلّ على حرمة التجرّي، بل هي بصدد تلك المقدّمات التي لو تمّت لأوصلت إلى الحرام الواقعي، والحال أنّ البحث في التجرّي يقع في المقدّمات التي توصل إلى الحرام الاعتقادي، هذا مضافاً إلى أنّه لم يثبت بأنّ اللعن في النصوص دالّ على الحرمة الشرعية، بشهادة أنّ كثيراً من المكروهات الشرعية ورد النهي عنها بلسان اللعن كما هو معروف.

وتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّه لا دليل على حرمة التجرّي نقلاً، لأنّ جميع الأخبار التي ذُكرت في المقام غير تامّة الدلالة.

---

(١) **القطع دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه**، مصدر سابق: ص٢٨٩، ص٢٩٠.

(٢) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج ١٧، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

الوجه الثالث: التمسك بقاعدة الملازمة

استُدلّ على حرمة التجرّي بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، والاستدلال بها يتوقّف على أمور ثلاثة:

١ ـ إثبات قبح التجرّي شرعاً.

٢ ـ إثبات الملازمة بين إدراك العقل لقبح الشيء وبين حكم الشارع بحرمته.

٣ ـ إثبات إمكان وصحّة تطبيق كبرى الملازمة في المقام، فإنّ ثبوت الأمرين السابقين لا يعني بالضرورة صحّة الاستدلال بالقاعدة المذكورة في إثبات حرمة التجرّي شرعاً.

أما الأمر الأول: فقد تقدَّم الكلام فيه، وثبت أن التجرّي قبيح عقلاً، وبذلك تتحقّق صغرى الاستدلال.

أما الأمر الثاني: «فقد ذكر المحقّق الأصفهاني ﷺ بأنّ الملازمة بين ما حكم به العقل وحكم به الشرع بديهية واضحة؛ باعتبار أنّ الشارع هو سيّد العقلاء ورئيسهم. فإذا حكم العقلاء بحكم بما هم عقلاء، كان هو في طليعتهم وعلى رأسهم، ومن هنا ذكر أنّ التعبير بالتلازم مسامحة، والأصحّ هو التعبير بالتضمّن؛ لاندراج الشارع في العقلاء وضمن بنائهم الذي هو مدرك هذه القضايا العملية.

وهذا الاستدلال مما لا يمكن المساعدة عليه؛ لما تقدّم من أنّ الحسن والقبح أمران واقعيان ثابتان في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، وليسا أمرين تشريعيين، وحكم العقلاء لا يراد به سوى إدراكهم لهذه القضايا النفس أمرية لا تشريعهم لها.

ثم لو فرض ذلك جرياً مع مشرب هؤلاء الحكماء فلا موجب لدعوى الملازمة بين حكمهم وحكم الشارع فضلاً عن التضمّن؛ لأنّ حكمهم إنّما

يصدر عنهم باعتبار وقوعه في طريق المصالح التي يشخّصونها لحفظ نظامهم، والشارع سبحانه خارج عن دائرة تلك المصالح، فأيّ ملزم بأن يكون تابعاً لأحكامهم وللنظام الذي يشخّصونه لأنفسهم.

وقد يُدَّعى في قبال ذلك استحالةُ جعل حكم شرعيّ واستكشافه في مورد حكم العقل، لأنّ حكم الشرع إنّما يكون بداعي التحريك بتوسيط حكم عقلّي في النهاية بلزوم الإطاعة وقبح المعصية، والمفروض في المقام أن الحكم العقلي بالقبح ثابت منذ البداية، فإذا كان محرّكاً للعبد كفى وحصل المقصود بلا حاجة إلى توسيط جعل شرعي وإلا فلا فائدة في جعله وتوسيطه في البين لأنّه وحده لا يكون محرِّكاً من دون حكم العقل بقبح المعصية.

وهذه الدعوى مع أصل دعوى الملازمة كلتاهما باطلة.

أما الأولى فلأنّ إعمال المولى لمولويته في موارد الحسن والقبح يوجب تحقّق ملاك ثانٍ للحسن والقبح زائداً على الحسن والقبح الثابتين بالعنوان الأولي لذلك الفعل، اذ يتحقّق بذلك عنوان وملاك جديد هو إطاعة المولى ومعصيته بحيث تكون مخالفته حينئذٍ ظلماً له، فيتأكد الملاك العقلي ويتعدّد؛ فقد يكون محرّكاً حينئذٍ للمكلّف.

وأما دعوى الملازمة فبطلانها من جهة أن الشارع تارة يكون غرضه في مقام حفظ الفعل الحسن وترك الفعل القبيح بنفس درجة الحافظية والمحرّكية الذاتية الثابتة في الفعل من ناحية حسنه أو قبحه واستحقاق المدح والثواب أو الذمّ والعقاب عليه، وأخرى يكون غرضه في حصول مرتبة أشدّ وأرفع من ذلك بحيث يكون له اهتمام أكبر.

فعلى الأول لا موجب لافتراض اعمال المولى لمولويته وجعل حكم شرعي على وزان ذلك الحكم العقلي وإنما يرشد إلى حكم العقل ويؤكّده.

وعلى الثاني فلا محالة يتصدّى من أجل مزيد الحافظية والاهتمام إلى إعمال

مولويته والأمر بذلك الفعل الحسن أو النهي عن الفعل القبيح شرعاً.

وتشخيص هذه المرتبة من الاهتمام قد يكون على أساس استظهار من دليل شرعي أو على أساس مناسبات ذوقية وعقلائية لا يمكن التعويل عليها ما لم تبلغ مرتبة الجزم واليقين. وهكذا يظهر أنّه لا برهان على أصل الملازمة»[١].

إمكان تطبيق كبرى الملازمة في المقام

أما البحث عن إمكان تطبيق هذه القاعدة بعد الفراغ عن كبراها في المقام أو وجود مانع من تطبيقها، فقد أفيدت عدّة محاولات للمنع عن ذلك، نذكر منها واحدة، وهي[٢]:

محاولة الميرزا النائيني

ذهب الميرزا النائيني إلى استحالة استكشاف الحكم الشرعي المولوي في موارد التجرّي بالرغم من أنّه حكم بقبحه عقلاً.

«المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثلين في نظر العالم دائماً وإن لم يلزم ذلك في الواقع، لأن النسبة بين حرمة الخمر الواقعي و معلوم الخمرية هي العموم من وجه، وفي مادّة الاجتماع يتأكد الحكمان – كما في مثل أكرم العالم وأكرم الهاشمي – إلا أنه في نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المثلين، لأن العالم لا يحتمل المخالفة ودائماً يرى مصادفة علمه للواقع، فدائماً يجتمع في نظره حكمان، ولا يصلح كلّ من هذين الحكمين لأن يكون داعياً و محرّكاً لإرادة العبد بحيال ذاته، ولا معنى لتشريع حكم لا يصلح الانبعاث عنه ولو في مورد، وفي مثل

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٥٧ ـ ٥٩.

(٢) ذكر السيد الشهيد في بحوثه عدّة محاولات لذلك، انظر: **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٥٩ ـ ٦١.

أكرم العالم وأكرم الهاشمي يصلح كلّ من الحكمين للباعثية بحيال ذاته ولو في مورد افتراق كلّ منهما عن الآخر، وفي صورة الاجتماع يلزم التأكد، فلا مانع من تشريع مثل هذين الحكمين.

بخلاف المقام، فإنه لو فرض أن للخمر حكماً ولمعلوم الخمرية أيضاً حكماً، فبمجرّد العلم بخمرية شيء يعلم بوجوب الاجتناب عنه الذي فرض أنه رتِّب على ذات الخمر، فيكون هو المحرّك والباعث للاجتناب، والحكم الآخر المترتّب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثاً ويلزم لغويّته، وليس له مورد آخر يمكن استقلاله في الباعثية، فإنّ العلم بالخمرية دائماً ملازم للعلم بوجوب الاجتناب عنه المترتّب على الخمر الواقعي، وذلك واضح بعد ما كان العالم لا يحتمل المخالفة، فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يمكن»[1].

ولا يخفى أنّ في كلامه مجالاً للنظر؛ ولذا وقعت هذه المحاولة مورداً للنقض والإبرام في كلمات الأعلام، وقد أجاب السيد الشهيد قدس سره عن الفرض الأول بقوله: «أمّا ما أُفيد في الفرض الأول من لزوم أخذ التحريم المتأخّر مع المتقدّم، فيردُّه ما هو مقرَّر في محلّه بمناسبة البحث عن حجّية الخبر مع الواسطة من أنّه بلحاظ عالم المجعولات والأحكام الفعليّة لا مانع من تأخّر بعضها عن البعض الآخر في موضوع البعض الآخر مع كونها جميعاً مجعولة بخطاب واحد، وفي المقام يكون وصول الحرمة الفعلية للخمر الواقعي الذي يريد شربه مأخوذاً في موضوع الحرمة الفعلية للتجرّي ولا محذور وإن كانا مجعولين بخطاب واحد»[2].

أمّا الفرض الثاني فقد أجاب عنه قدس سره بقوله: «لا يشترط في وصول

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٥ – ٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ص٦٠.

التكليف الوصول التفصيلي بل لو كان يمكن للتكليف أن يصل إلى المكلَّف ولو بالوصول الإجمالي أو بالحجّة كفى ذلك في معقوليته، وفي المقام التجرّي كما عرفت غير مختصّ بموارد العلم بالواقع بل يثبت في مطلق موارد تنجيز الواقع ولو بغير العلم، فإذا تنجّز التحريم الواقعي بغير العلم وفرضنا حرمة الفعل المتجرَّى به فالمكلّف يحصل له العلم الإجمالي بحرمة هذا الفعل على كلّ حال إمّا بعنوانه الأولي أو بعنوان التجرّي فيكون مقطوع الحرمة»[1].

أما الفرض الثالث فكذلك لا يمكن المساعدة عليه؛ «لأنّ النسبة بين الخمر الواقعي ومعلوم الخمرية في المقام أيضاً العموم من وجه بحسب نظر القاطع؛ لأنّه يعلم أنّه ربما يكون شيء معلوم الخمرية، ولو عند غيره، أو في مرّة أخرى مع عدم كونه في الواقع خمراً، فيكون جعل حكمين معقولاً من زاوية نظرية أيضاً»[2].

وقال السيد الخميني: «لا مجال لجعل المقام من قبيل اجتماع المثلين في نظر القاطع دائماً، بعدما اعترف أنّ النسبة بين العنوانين هي العموم من وجه، فإنّ القاطع قد يرى اجتماع العنوانين عنده مع تصديقه بأنهما عامّان من وجه، لأنّ مقطوع الخمرية قد يكون خمراً وقد لا يكون، ولو بالنسبة إلى سائر القاطعين، فعدم احتمال تخلّف قطعه لا يوجب اعتقاد اجتماع المثلين على العنوانين، بل يوجب اعتقاد تصادق العنوانين حال قطعه»[3].

وقال في «أنوار الهداية»: «وفي كلامه مجال للنظر:

---

(١) المصدر السابق: ٦٠.

(٢) لقد فصّل السيد الشهيد الكلام في عدم تمامية الفرض الثالث الذي ذكره المحقّق النائيني، انظر: **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ٦١. وكذلك الشارح العلامة الحيدي، في كتابه **القطع دراسة في حجيته وأقسامه وأحكامه**: ص٢٧٨ـ ٢٢٨٤.

(٣) **تهذيب الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص٨٨.

أما الأول: إنّ تعلّق الأمرين بالخمر وبمعلوم الخمرية لا يكون من قبيل اجتماع المثلين؛ لاختلاف موضوعهما، فإنّ عنوان المعلومية كعنوان المشكوكية من العناوين الطارئة المتأخّرة عن الذات، والمعلوم بما أنه معلوم لمّا كان تمام الموضوع على الفرض، لا يكون له اجتماع رتبة مع الذات حتى في مورد مصادفة العلم للواقع، وهذا بوجه نظير اجتماع المقولات العرضية مع مقولة الجوهر في الوجود مع كونهما متقابلتين.

الثاني: إنه لو فرضنا هذا المقدار من اختلاف العنوان لا يكفي لرفع اجتماع المثلين، فلا محالة يكون في مورد التصادق من قبيل اجتماع المثلين واقعاً، ولا وجه لصيرورة النتيجة في مورد التصادق تأكد الحكمين كما في (أكرم العالم) و (أكرم الهاشمي) فهل يكون افتراق المثلين في موضع رافعاً لامتناع اجتماعهما في موضع التصادق؟!

وبالجملة: حرمة الخمر وحرمة معلوم الخمرية إمّا ممكنا الاجتماع، فلا يمتنع اجتماعهما أصلاً، وإما غير ممكني الاجتماع، فلا يمكن اجتماعهما ولو في موضوع واحد، وهو مورد التصادق، فما معنى كونهما من اجتماع المثلين في نظر القاطع دائماً، وعدم كونهما منه بحسب الواقع مطلقاً حتى في مورد التصادق؟! وهل هذا إلا التناقض في المقال؟!

الثالث: لو كان مورد التصادق من قبيل (أكرم العالم) و (أكرم الهاشمي) وتصير النتيجة تأكد الحكمين، فلا يكون في نظر القاطع من اجتماع المثلين أصلاً بل من قبيل تأكد الحكمين دائماً، وتلازم عنوانين محرَّمين لا يقتضي جمع المثلين . فلو فرضنا كون عنواني (العالم) و (الهاشمي) متلازمين لم يكن حكم الإكرام عليهما من قبيل اجتماع المثلين، بل يكون من تأكد الحكمين، وذلك واضح بأدنى تأمّل.

هذا مضافا إلى عدم [كون] المورد من قبيل تأكد الحكمين، لأن الحكمين

الواردين على عنوانين لا معنى للتأكد فيهما حتى في مورد الاجتماع، وباب التأكيد فيما إذا جاء الأمر الثاني على الموضوع الأول لمحض التأكيد والتأييد للأول.

الرابع: هب أنك دفعت امتناع اجتماع الحكمين في مورد التصادق بكونهما من قبيل تأكد الحكمين، فما تفعل لو كان معلوم الخمرية موضوعاً واجب الإتيان بحسب الواقع؟! وهل هو إلا من قبيل اجتماع الضدين واقعاً؟!

فلا محيص عنه إلا بما ذكرنا في الوجه الأول من اختلاف الموضوعين، فيندرج المورد في صغريات باب التزاحم»[١].

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**القطع بعدمه**»، أي القطع بعدم التكليف.

• قوله ﷺ: «**ومن هنا كان المتجرّي مستحقّاً للعقاب كاستحقاق العاصي**».

هذه القضيّة مترتّبة على أنّه ارتكب قبيحاً وأن كلّ من ارتكب القبيح يستحقّ العقوبة، فيوجد قياس مطويّ، برهانه موكول إلى محلّه، والمصنّف ﷺ لم يبيّن الدليل بل يعطي النتيجة فقط.

• قوله ﷺ: «**ما يقطع بكونه حراماً**»، القطع هنا كمثال، فلو ارتكب ما يحتمل أو يُظنّ كونه حراماً، ولكنّه ليس بحرام في الواقع فهو متجرٍّ.

• قوله ﷺ: «**ويستحيل سلب الحجّية**»، بمعنى أنّه ليس له أثر لا أنّه يستحيل عقلاً كما يدّعي المشهور.

• قوله ﷺ: «**غير المصيب للواقع**»، بالمعنى الأوّل.

• قوله ﷺ: «**لأنّ مثل هذا الردع يستحيل تأثيره**»، بمعنى لا يمكن أن

(١) **أنوار الهداية**، السيد روح الله الخميني، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني، ١٤١٣هـ: ج١ص٥١.

يصدر.

• قوله ﵀: «**لأنّه يرى نفسه مصيباً**»، بمعنى أن كلّ قاطع يرى نفسه مصيباً بالمعنى الأوّل، وإلاّ لو شكّ أنّه مصيب فلا يكون قاطعاً، لأنّه يلزم الخلف.

• قوله ﵀: «**للممتثل**» أي للمطيع.

• قوله ﵀: «**لأنّ قيامها بحقّ المولى على نحو واحد**». وهذا من قبيل أنّ الإنسان يتصوّر أنّ هذا الفعل مستحبّ، ويأتي به برجاء المطلوبيّة، ولكنّه في الواقع ليس كذلك.

(٣٤)

حجية القطع ليست مشروطة بالإصابة

بالمعنى الثاني

- تحرير محل النزاع
- الأقوال في حجية قطع القطاع

الأول: كونه منجزا ومعذرا

الثاني: القول بالتفصيل

الثالث: عدم اعتبار قطع القطاع مطلقا

وأمّا المعنى الثاني فكذلك أيضاً، لأنّ عدمَ التحرّكِ عن القطع الذاتيِّ بالتكليفِ يساوي عدمَ التحرُّك عن اليقينِ الموضوعيِّ في تعبيرِه عن الاستهانةِ بالمولى وهدرِ كرامتِه، فيكونُ للمولى حقُّ الطاعةِ فيهما على السواء. والتحرّكُ عن كلٍّ منهما وفاءٌ بحقِّ المولى وتعظيمٌ له.

وقد يقالُ: إنّ القطعَ الذاتيَّ وإن كان منجّزاً لما ذكرناه ولكنّه ليس بمعذِّرٍ، فالقطّاعُ إذا قطعَ بعدم التكليفِ وعملَ بقطعِه وكان التكليفُ ثابتاً في الواقع، فلا يُعذرُ في ذلك؛ لأحدِ وجهين:

الأوّل: إنّ الشارعَ ردعَ عن العملِ بالقطع الذاتيِّ أو ببعضِ مراتبِه المتطرّفةِ على الأقلّ، وهذا الردعُ ليس بالنهي عن العملِ بالقطع بعدَ حصولِه، بل بالنهي عن المقدّماتِ التي تؤدّي إلى نشوءِ القطع الذاتيِّ للقطّاع أو الأمرِ بترويضِ الذهن على الاتزانِ، وهذا حكمٌ طريقيٌّ يرادُ به تنجيزُ التكاليفِ الواقعيةِ التي يُخطئُها قطعُ القطّاع وتصحيحُ العقاب على مخالفتها، وهذا أمرٌ معقولٌ، غيرَ أنه لا دليلَ عليه إثباتاً.

الثاني: إنّ القطّاعَ في بدايةِ أمرِه إذا كان ملتفتاً إلى كونِه إنساناً غيرَ متعارفٍ في قطعِه، كثيراً ما يحصلُ له العلمُ الإجماليُّ بأنّ بعضَ ما سيحدثُ لديه من قطوعٍ نافيةٍ غيرُ مطابقةٍ للواقع؛ لأجلِ كونِه قطّاعاً، وهذا العلمُ الإجماليُّ منجّزٌ.

فإنْ قيلَ إنّ القطّاعَ حين تتكوّنُ لديه قطوعٌ نافيةٌ يزولُ من نفسِه ذلك العلمُ الإجماليُّ، لأنه لا يمكنُه أن يشكَّ في قطعِه وهو قاطعٌ بالفعل.

كان الجوابُ: إنّ هذا مبنيٌّ على أن يكونَ الوصولُ كالقدرةِ، فكما أنه يكفي في دخولِ التكليف في دائرةِ حقِّ الطاعةِ كونُه مقدوراً حدوثاً وإن زالت القدرةُ بسوءِ اختيار المكلّفِ، كذلك يكفي كونُه واصلاً حدوثاً، وإن زالَ الوصولُ بسوءِ اختيارِه.

الشرح

تحرير محل النزاع

يقع الكلام في هذا المقطع في أنّ حجّية القطع هل هي مشروطة بالإصابة بالمعنى الثاني؟ فعلى القول بالاشتراط ينتج عدم حجّية قطع القطّاع، أمّا على القول بعدمه فينتج حجّية القطع الذاتي، والذي منه قطع القطّاع.

ثمّ إنّ الخلاف والنزاع في خصوص قطع القطّاع الطريقي المحض، لا في القطع الموضوعي. قال الشيخ الأعظم في فرائده: «وأما قطع من خرج قطعه عن العادة : فإن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها - كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك - فهو حق، لأن أدلّة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً، لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشكّ إرادة غير هذا القسم»[(١)] .

وقال الميرزا في فوائده: «ولكن المحكيّ عن (الشيخ الكبير) هو عدم اعتبار قطع القطّاع في القطع الطريقي المحض»[(٢)].

أما بالنسبة إلى قطع القطّاع في القطع الموضوعي فيمكن أن يقال بعدم اعتباره؛ «لأن العناوين التي تؤخذ في ظاهر الدليل تنصرف إلى ما هو المتعارف، من غير فرق في ذلك بين الشكّ والظنّ والقطع... ولا يعم قطع القطّاع، إلا أن الشأن في إمكان التفات القاطع حال قطعه إلى أنه قطّاع فإنه يمكن أن يقال بعدم التفاته إلى ذلك»[(٣)] .

وقال المجدّد الشيرازي في تقريراته: «عدم اعتبار قطع القطّاع من جهة

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٥ – ٦٦.

(٢) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٦٥.

(٣) المصدر نفسه: ج ٣، ص ٦٤ - ٦٥

الموضوعية من الأمور الواضحة الغير القابلة للنزاع، بحيث لو أغمضنا عما ذكره المصنّف ـ من انصراف أدلّة اعتبار العلم موضوعاً عنه ـ يظهر ذلك من السابقين أيضاً، فإنهم وإن لم يتعرّضوا لخصوص القطّاع، لكن يعلم حكمه من اتفاقهم على عنوانين عامّين بتنقيح المناط، بل بالأولوية بالنظر إلى أحدهما.

وتوضيحه: أنهم اتّفقوا على اشتراط الضبط في الراوي، معلّلين ذلك بعدم الوثوق والاطمئنان بخبر من لا يكون ضابطاً؛ لكثرة خطئه. وهذا التعليل دالّ على عدم اعتبار قطع القطّاع بطريق أولى، لأنه آكد فيه؛ إذ الخطأ فيه أكثر منه في غير الضابط. وأيضاً اتّفقوا على عدم اعتبار قول الوسواس وإخباره، والقطّاع قسم منه؛ لعدم انحصار الوسواس في كثير الشكّ والظنّ.

فتحقّق أن قطع القطّاع لا عبرة به في ما أخذ القطع موضوعاً لحكم، ولا يفرَّق فيه بين أحكام نفس القطّاع المعلّقة على العلم وبين أحكام الغير المعلّقة عليه، إذ يجب على القطّاع أيضاً عدم ترتيب ذلك الحكم على قطعه . وهذا ليس كالقطع الذي هو طريق محض في عدم قابليته للمنع منه، كما لا يخفى»[1] .

الأقوال في حجية قطع القطاع

وقع الخلاف في حجّية قطع القطّاع على أقوال:

الأول: كونه منجزا ومعذرا

يذهب هذا القول إلى أنّ حجّية القطع غير مشروطة بالإصابة بالمعنى الثاني، وهذا هو المشهور بين علماء الأصول؛ قال الشيخ الأعظم: «ثمّ ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته، من حيث القاطع والمقطوع به

(١) **تقريرات آية الله المجدد الشيرازي**، للعلامة المحقق المولى علي الروزدري، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ: ج ٣، ص ٣٠٧ – ٣٠٨.

وأسباب القطع وأزمانه؛ إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلّقه، فيترتّب عليه أحكام متعلّقه، ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به، لأنه مستلزم للتناقض . فإذا قطع بكون مائع بولاً ـ من أيّ سبب كان ـ فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرّد القطع يحصل له صغرى وكبرى، أعني قوله : (هذا بول، وكلّ بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه) فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له»[1] .

وقال الميرزا النائيني: «حكى عن (الشيخ الكبير) عدم اعتبار قطع القطّاع. وهو بظاهره فاسد، فإنه إن أراد من قطع القطّاع القطع الطريقي الذي لم يؤخذ في موضوع الدليل فهو مما لا يفرق فيه بين القطّاع وغيره؛ لعدم اختلاف الأشخاص والأسباب والموارد في نظر العقل في طريقية القطع وكونه منجّزاً للواقع عند المصادفة وعذراً عند المخالفة»[2] .

وقال السيد الخوئي: «فاعلم أنه ربما يقال بعدم الاعتبار بقطعه، ولكن الصحيح خلافه، لما عرفت سابقاً من أن حجّية القطع ذاتية لا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً فهي غير قابلة للتخصيص بغير القطّاع. هذا في القطع الطريقي»[3] .

والوجه في عدم اشتراط حجّية القطع بالإصابة بالمعنى الثاني هو أنّ القطع الذاتي مساوٍ للقطع الموضوعي، كما لو افترضنا شخصين كلاهما قطع بأنّ المائع الذي أمامه خمر، ولكن الأول كان معتمداً على مبرّرات موضوعية، بينما الآخر اعتمد على مبرّرات ذاتية لا موضوعية، وحيث إنّ القطع بالتكليف وانكشافه هو تمام الموضوع لحكم العقل بالمنجّزية ولا مدخلية

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١.

(٢) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٦٤ ــ ٦٥.

(٣) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ٥٣.

للإصابة وعدمها في ذلك، وجب عقلاً على كلٍّ منهما التحرّك باتجاه ذلك القطع وفاءً لحقّ الطاعة الذي حكم العقل بثبوته، وعدم التحرّك عن القطع الذاتي بالتكليف يساوي عدم التحرّك عن اليقين الموضوعي في تعبيره عن الاستهانة بالمولى وهدر كرامته وعدم احترامه. فعلى هذا يكون للمولى حقّ الطاعة في موارد القطع الذاتي والموضوعي بالتكليف على السواء، والتحرّك عن كلّ منهما وفاءٌ بحقّ المولى وتعظيم له، وهذا يعني منجّزية القطع الذاتي.

أما بالنسبة للمعذّرية فإنّ القطّاع إذا قطع بعدم التكليف، فإنّ قطعه سوف يكون معذّراً له إذا عمل على وفقه، وخالف الواقع.

الثاني: القول بالتفصيل

يمكن أن يقال إنّ القطع الذاتي الناشئ من مبرّرات غير موضوعية وإن كان منجّزاً ولكنّه ليس بمعذّر، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: إنّ سلب المعذّرية عن قطع كهذا، يتصوَّر على أنحاء: فتارة يأتي المولى ويقول: أيها القاطع بعدم التكليف من أسباب غير موضوعية، احتطْ. وأخرى: يوجّه إليه احتياطاً ظاهرياً. وثالثة: ينهاه عن المقدّمات التي تؤدّي إلى نشوء القطع الذاتي للقطّاع، أو يأمره بسلوك الطريق المتّزن، وهذا النهي عن سلوك تلك المقدّمات أو الطريق غير المتّزن إرشاد إلى أن القطع من طرق كهذه غير معذّر.

أما الصورة الأولى فيلزم منها التناقض واقعاً واعتقاداً، وأما الثانية فلا يكون جاداً بالنسبة إلى هذا القاطع؛ لأنّه أخذ الشكّ في موضوعه، ولا شكّ في البين، وأما الصورة الثالثة: فلا مانع منها؛ لأن هذا الردع ليس بالنهي عن العمل بالقطع بعد حصوله، فيكون أمراً معقولاً غير أنّه لا دليل عليه إثباتاً.

الوجه الثاني: إنّ القطّاع إذا التفت في بداية أمره إلى كونه إنساناً غير

متعارف في قطعه، فسوف يحصل له علم إجمالي بأن بعض ما سيحدث لديه في المستقبل من القطوع النافية للتكليف ليست كلّها مطابقة للواقع وذلك لأجل كونه قطّاعاً، وحيث إنّ هذا العلم الإجمالي منجّز، اقتضى ذلك الاجتناب عن كلّ القطوع النافية للتكليف التي سوف تحدث لديه؛ لعدم تمييز المخطئ منها من المصيب. فلو عمل بقطعه ولم يمتثل التكليف، فلا يكون معذوراً؛ لأنّه مخالف لوجوب الاجتناب والتحفّظ الذي أبرزه العلم الإجمالي الذي ثبتت حجّيته في ما تقدّم.

وقد يُعتَرَض على هذا الوجه بأن يقال: صحيح أنّ القطّاع يوجد عنده علم إجمالي حدوثاً ويعلم بأن بعض ما سيحدث له من قطوع نافية سوف لا تكون مطابقة للواقع، ولكن عند حصول تلك القطوع يرتفع ذلك العلم الإجمالي، لأنّه لا يمكن أن يشكّ في قطعه وهو قاطع بالفعل. ونحن ندور مدار وجود العلم الإجمالي وعدمه، فإن كان موجوداً فهو منجّز، وإلا فلا؛ لأنّه لا يعقل أن يكون التنجيز موجوداً وسببه غير موجود، وهذا يعني معذّرية القطع الذاتي.

وجوابه: نحن عندما نقول إنّ القدرة شرط في صحّة توجّه التكليف، فهل هي شرط حدوثاً وبقاء أم حدوثاً فقط؟ فلو كان الإنسان واقفاً على السطح فهنا يستطيع المولى أن يوجّه إليه الخطاب قائلاً: (لا ترمِ بنفسك)؛ لأنّه قادر على امتثال التكليف، ولكن إذا رمى بنفسه وكان في حالة السقوط، فهنا لا يستطيع أن يقول له لا ترمِ بنفسك. من هنا إذا قلنا إنّ القدرة شرط حدوثاً وبقاء، فلا قدرة له في صورة البقاء، وحينئذٍ لا يمكن أن يتوجّه إليه خطاب: لا ترمِ، فلا عقاب. أمّا إن قلنا: إنّ القدرة شرط حدوثاً لا بقاء، وهذه القدرة زالت بسوء اختيار المكلّف فالعقاب باقٍ على حاله.

فيكفي في دخول التكليف في دائرة حقّ الطاعة كونه مقدوراً حدوثاً وإن

انتفت القدرة بسوء الاختيار. فإذا قلنا: إنّ القدرة شرط حدوثاً لا بقاء، وإنّ وصول العلم بالتكليف من قبيل القدرة يكفي فيه الحدوث وإن انتفى البقاء، فالوجه الثاني الذي استُدلّ به على عدم معذّرية القطع الذاتي تام، وبطل الاعتراض عليه، وإن قلنا: إنّ الوصول المنجّز للتكليف هو الوصول الفعلي ولا يكفي كونه واصلاً حدوثاً بطل الاستدلال، وتمّ ما ذُكر من اعتراض عليه.

الثالث: القول بعدم اعتبار قطع القطاع مطلقاً

وهو للشيخ الكبير كاشف الغطاء ﰠ، حيث يرى أنّ القطع الحاصل للقطّاع لا يكون منجّزاً فيما لو قطع بالتكليف، ولا يكون معذّراً فيما لو قطع بعدم التكليف. وقد أشرنا إلى عبارته.

أضواء على النص

• قوله ﰠ: «**عدم التحرّك**» من القاطع عن القطع الذاتي بالتكليف، وأمّا الذي يعلم أنّ هذا قطعه ذاتي فلا يرى عدم التحرّك قبيحاً، فعندما نقول: إنّ شرب الماء ـ مثلاً ـ قبيح فهذا ليس مطلقاً حتّى لمن يعلم أنّه ماء، بل لمن قطع أنّه خمر، وإلاّ لا إشكال في شرب الماء، والشاهد على ذلك أنّك تأتي إلى الإناء الذي قطع زيد بأنّه خمر وتشربه وتتقرّب به إلى الله تعالى، بخلاف الذي قطع بأنّه خمر فإنّه يجب عليه الاجتناب.

• قوله ﰠ: «**في تعبيره عن الاستهانة بالمولى وهدر كرامته**»، أي وهدر لكرامة المولى، هذا كلّه في نظر القاطع.

• قوله ﰠ: «**حقّ الطاعة فيهما**»، أي في الذاتي والموضوعي على السواء.

• قوله ﰠ: «**وقد يقال**»، إشارة للقول الثاني في حجّية قطع القطّاع، وهو القول بالتفصيل في المعنى الثاني للإصابة. وهو أنّنا نلتزم بأنّ القطع الموضوعي

منجّز ومعذّر ولكن القطع الذاتي منجّز وليس بمعذّر؛ أمّا كونه منجّزاً فحفظاً لكرامة المولى، لأنّه إذا قلنا للقطّاع (لا تهتمّ) فهذا يعني إهدار كرامة المولى. وأمّا كونه معذّراً فلأنّ القطّاع قد يترك الكثير من الواجبات ويقع في الكثير من المفاسد.

• قوله ﵁: «**إنّ الشارع ردع عن العمل بالقطع الذاتي**»، ولكنّه لم يقل إذا حصل القطع فليس بحجّة، بل أمر بالاتّزان وأراد أن يكون القاطع متّزناً في المقدّمات.

• قوله ﵁: «**أو ببعض مراتبه المتطرّفة على الأقلّ**»، أي أن الشارع ردع عن العمل ببعض مراتب القطع الذاتي المتطرفة كقطع القطّاع مثلاً.

• قوله ﵁: «**بل بالنهي عن المقدّمات التي تؤدّي إلى نشوء القطع الذاتي للقطّاع**». وهذه واحدة من أدلّة الأخباريّين حيث قالوا إنّ الشارع نهى عن القطع الحاصل من الأدلّة العقليّة.

• قوله ﵁: «**أو الأمر بترويض الذهن على الاتّزان**»، واعتماد الوسائل العقلائية والموضوعية دون غيرها من الوسائل، وهذا معقول.

• قوله ﵁: «**وهذا حكم طريقي يُراد به تنجيز التكاليف الواقعيّة التي يخطئها قطع القطّاع**»، أي أن النهي عن المقدّمات التي تؤدّي إلى نشوء القطع الذاتي للقطّاع، والأمر بترويض الذهن على الاتزان، ليس حكماً حقيقياً وليس تحريماً مولوياً، بل هو حكم طريقي يراد به تنجيز الأحكام الواقعية وإدخالها في عهدة المكلّف، وتصحيح العقاب على مخالفتها على تقدير ثبوتها.

• قوله ﵁: «**وتصحيح العقاب على مخالفتها**»، أي تصحيح العقاب على تلك التكاليف التي يخطئها قطع القطّاع.

• قوله ﵁: «**وهذا أمرٌ معقول**» ثبوتاً، غير أنّه لا دليل عليه إثباتاً.

• قوله ﵁: «**إنّ القطّاع في بداية أمره إذا كان ملتفتاً إلى كونه إنساناً غير**

متعارف في قطعه»، بمعنى يعلم من نفسه أنّه غير متّزن في قطوعه.

• قوله ﵀: «**يزول من نفسه ذلك العلم الإجمالي**»، والتنجيز يدور مدار العلم الإجمالي وجوداً وعدماً، ومع عدم وجود العلم فلا مجال للتنجيز للملازمة الذاتيّة بين التنجيز والعلم.

• قوله ﵀: «**لأنّه لا يمكنه أن يشكّ في قطعه وهو قاطع بالفعل**»، وذلك لما ذكرنا ـ سابقاً ـ من أنّ كلّ قاطع يرى نفسه مصيب بالمعنى الأوّل والثاني معاً.

• قوله ﵀: «**كان الجواب**»، عن القيل لا عن الوجه الثاني.

• قوله ﵀: «**إنّ هذا مبنيّ على أنّ الوصول كالقدرة**»، فإذا لم نقبل ذاك البناء، كان الوجه الثاني محلّ تأمّل.

• قوله ﵀: «**كونه**»، أي ذلك التكليف.

• قوله ﵀: «**وإن زال الوصول بسوء اختياره**». زوال الوصول إنّما يكون بسوء اختياره لأنّه غير متّزن في قطعه والشارع كان قد نبّهه على ذلك وهو لم يلتزم.



الأدلّة المحرزة

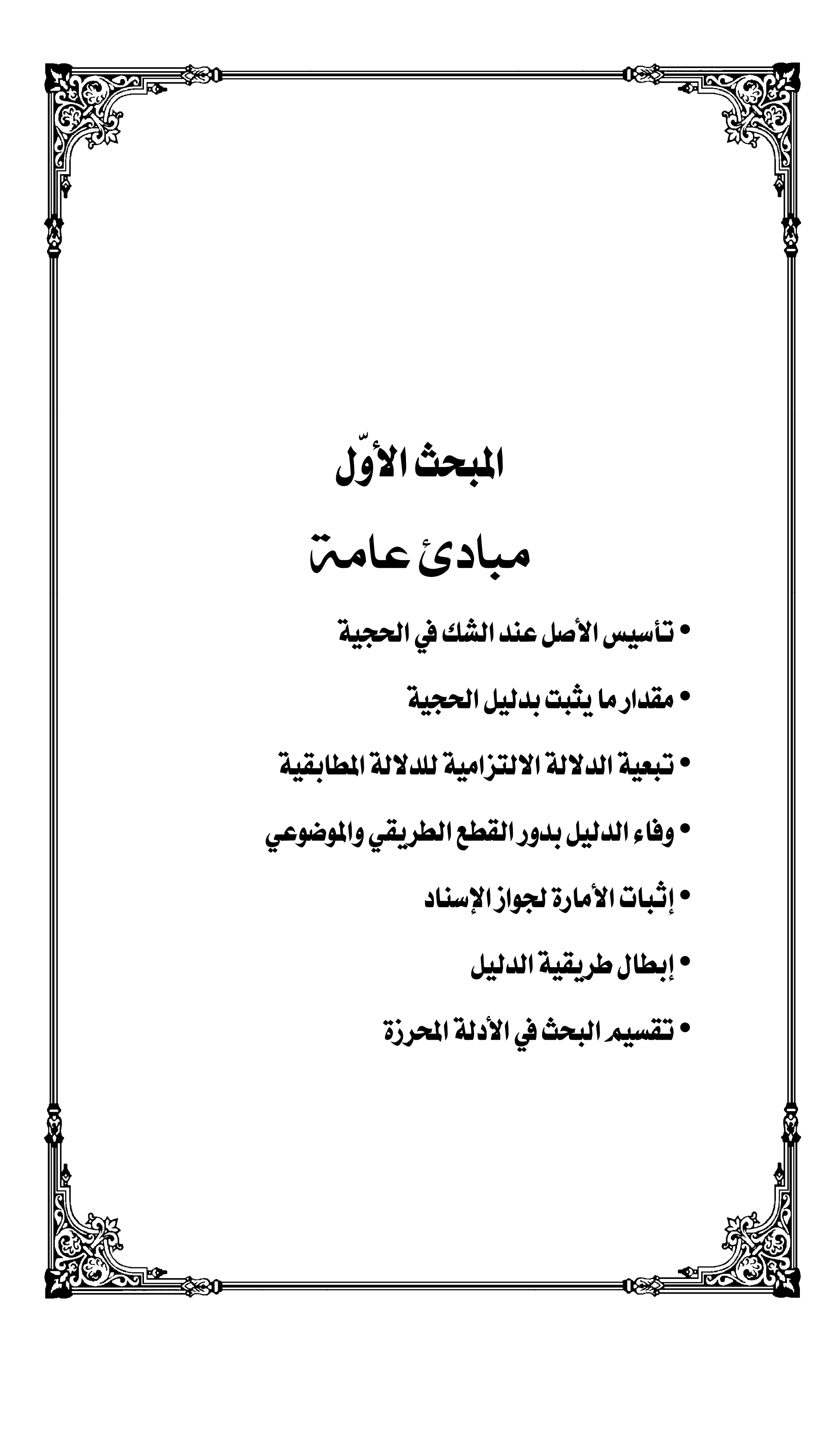
وفيه المباحث التالية

١. مبادئ عامة

٢. الدليل الشرعي

٣. الدليل العقلي





المبحث الأوّل

مبادئ عامة

- تأسيس الأصل عند الشك في الحجية
- مقدار ما يثبت بدليل الحجية
- تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية
- وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي
- إثبات الأمارة لجواز الإسناد
- إبطال طريقية الدليل
- تقسيم البحث في الأدلة المحرزة

(٣٥)

تأسيس الأصل عند الشك في الحجية

- تحرير محل النزاع
- المراد من الأصل
- تطبيقات الأصل

مقتضى الأصل عند الشك في حجية أمارة

الاستدلال على الأصل فيما لم يعلم اعتباره بالخصوص عدم الحجية

المقام الأول:

١. أن يكون المرجع له البراءة العقلية
٢. أن يكون المرجع الاحتياط العقلي
٣. أن يكون المرجع هو البراءة الشرعية
٤. أن يكون المرجع الاستصحاب
٥. أن يكون المرجع الدليل الاجتهادي

تأسيس الأصل عند الشك في الحجية

الدليلُ إذا كان قطعياً فهو حجّةٌ على أساس حجّيةِ القطع. وإذا لم يكن كذلك، فإن قامَ دليلٌ قطعيٌّ على حجّيتِه أُخذَ به، وأما إذا لم يكن قطعياً وشُكَّ في جعل الحجّية له شرعاً مع عدم قيام الدليل على ذلك، فالأصلُ فيه عدمُ الحجّية. ونعني بهذا الأصلِ أنّ احتمالَ الحجّية ليس له أثرٌ عمليٌّ وإنّ كلَّ ما كان مرجعاً لتحديدِ الموقف بقطع النظرِ عن هذا الاحتمالِ يظلُّ هو المرجعَ معه أيضاً.

ولتوضيح ذلك نطبّقُ هذه الفكرةَ على خبرٍ محتملِ الحجّيةِ يدلُّ على وجوبِ الدعاءِ عند رؤيةِ الهلال مثلاً، وفي مقابلهِ البراءةُ العقليةُ (قاعدةُ قبح العقاب بلا بيان) عند من يقولُ بها، والبراءةُ الشرعيةُ والاستصحابُ وإطلاقُ دليلٍ اجتهاديٍّ تفرضُ دلالتُه على عدم وجوبِ الدعاءِ.

أما البراءةُ العقليةُ فلو قيلَ بها كانتْ مرجعاً مع احتمالِ حجّيةِ الخبرِ أيضاً، لأنّ احتمالَ الحجّيةِ لا يكملُ البيانُ وإلاّ لتمَّ باحتمال الحكم الواقعيِّ. ولو أنكرْناها وقلنا إنّ كلَّ حكم يتنجَّزُ بالاحتمال ما لم يقطعْ بالترخيصِ الظاهريِّ في مخالفته، فالواقع منجّزٌ باحتمالِه مِن دون أثرٍ لاحتمالِ الحجّيةِ.

وأمّا البراءةُ الشرعيةُ فإطلاقُ دليلِها شاملٌ لمواردِ احتمالِ الحجّيةِ أيضاً، لأنّ موضوعَها عدمُ العلم بالتكليفِ الواقعيِّ وهو ثابتٌ مع

احتمال الحجّيةِ أيضاً، بل حتى مع قيامِ الدليلِ على الحجّية. غير أنه في هذه الحالةِ يُقدَّمُ دليلُ حجّيةِ الخبر على دليلِ البراءةِ لأنه أقوى منه وحاكمٌ عليه مثلاً، وأما مع عدم ثبوتِ الدليل الأقوى فيؤخذُ بدليلِ البراءةِ، وكذلك الكلامُ في الاستصحابِ.

وأمّا الدليلُ الاجتهاديُّ المفترضُ دلالتُه بالإطلاق على عدم الوجوبِ فهو حجّةٌ معَ احتمالِ حجّيةِ الخبر المخصّصِ أيضاً، لأنّ مجرّدَ احتمالِ التخصيصِ لا يكفي لرفعِ اليدِ عن الإطلاقِ.

ونستخلصُ من ذلك أنّ الموقفَ العمليَّ لا يتغيّرُ باحتمالِ الحجّيةِ، وهذا يعني أنّ احتمالَها يساوي عملياً القطعَ بعدمِها.

الشرح

ذكرنا في البحوث السابقة أنّ الفقيه في مقام الاستنباط يعتمد على نوعين من الأدلّة: المحرزة وهي التي يتمّ من خلالها إحراز الواقع، والأصول العملية وهي التي يتمّ من خلالها بيان الوظيفة العملية للمكلّف.

وقبل أن يشرع المصنّف ﷺ في بيان النوع الأول من أدلّة الاستنباط، يقدّم مقدّمة تشكّل مبادئ عامّة للأدلّة المحرزة عموماً، يبحث فيها المطالب التالية:

١. تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجّية.

٢. مقدار ما يثبت بدليل الحجّية.

٣. تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية.

٤. وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي.

٥. إثبات الأمارة لجواز الإسناد.

٦. إبطال طريقة الدليل.

٧. تقسيم البحث في الأدلّة المحرزة.

وسوف نبدأ في بيان هذه المطالب بالتبع.

تأسيس الأصل عند الشك في الحجية

قبل الدخول في بيان القاعدة الأولية عند الشكّ في الحجّية، نذكر جملة من الأمور التمهيدية، أشار إلى بعضها المصنّف ﷺ في المتن:

الأمر الأول: تحرير محل النزاع

تارةً يحصل للإنسان دليل قطعيّ بوجوب الصلاة أو حرمة الخمر، فلا إشكال في حجّية هذا القطع، على أساس حجّية القطع. وأخرى لا يحصل له دليل قطعي وإنّما تقوم عنده أمارة ظنّية، فهنا توجد صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يقوم دليل قطعيّ على اعتبار تلك الأمارة، فحينئذٍ تكون حجّيتها راجعة إلى دليل ثبتت حجّيته بالقطع، فلا إشكال ـ حينئذٍ ـ في حجّيتها ووجوب الأخذ بها، كما لو قامت أمارة ظنية على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكانت تلك الأمارة قد ثبتت حجّيتها بدليلٍ قطعي، فلا إشكال ـ حينئذٍ ـ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

الصورة الثانية: أن يقوم الدليل القطعي على عدم اعتبار تلك الأمارة، فلا يجوز الأخذ بها؛ للقطع بعدم حجّيتها، كما هو الحال في القياس الذي قام الدليل القطعي على عدم اعتباره.

الصورة الثالثة: وهي التي لا يجد الفقيه فيها دليلاً على اعتبار تلك الأمارة ولا دليلاً على عدم اعتبارها، ويشكّ في جعل الحجّية لها شرعاً. وهذه الصورة ـ من بين الصور المتقدّمة ـ هي التي وقع فيها البحث.

فالمتحصّل أنه لابدّ أن تكون الأمارة مشكوكة الاعتبار حتى يبحث في مقتضى الأصل فيها.

الأمر الثاني: المراد من هذا الأصل

اتّفقت كلمات الأعلام من الأصوليين على أنّ الأصل في الأمارة التي يشكّ في اعتبارها هو عدم الاعتبار وعدم الحجّية، بمعنى أنّه إذا وردت أمارة ولم يجد الفقيه دليلاً على اعتبارها أو عدم اعتبارها فمن الناحية العملية تُعامل معاملة المقطوع بعدم حجّيتها، فجميع الآثار الأصولية ـ من التعذير والتنجيز ونحو ذلك ـ التي تترتّب على القطع بعدم الحجّية تترتّب على الشكّ فيها. فيكون احتمال الحجّية ليس له أثر عملي، وأن كلّ ما كان مرجعاً لتحديد الموقف بقطع النظر عن هذا الاحتمال يظلّ هو المرجع معه أيضاً.

قال في منتهى الدراية: «...بيان مقتضى الأصل الشكّ في الحجّية، وقبل الخوض في بيانه لا بأس بالتنبيه على أمرين.

أحدهما: أن الحجّية شرعاً على قسمين؛ الأول: الحجّية الإنشائية. الثاني: الحجّية الفعلية وهي العلم بالحجّية الإنشائية.

ثانيهما: أن الآثار الشرعية أو العقلية تترتّب تارة على نفس وجود الشيء واقعاً، علِمَ به العبد أم لم يعلم، وأخرى تترتّب على وجوده العلمي أي بوصف كونه معلوماً.

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم: أن للحجّية آثاراً أربعة: التنجيز في صورة الإصابة، والتعذير في صورة الخطأ، والتجرّي في صورة مخالفة الأمارة المخطئة، والانقياد في صورة موافقتها، وموضوع هذه الآثار الأربعة هو الحجّية الفعلية دون الإنشائية، وذلك لأنّ الحجّة ما يصحّ أن يحتجّ به العبد على مولاه ليثبت عذره، ويصحّ للمولى أن يحتجّ به على العبد ليقطع عذره، ومن المعلوم توقّف هذين الأثرين على العلم بالحجّية التي هي من الأمور الاعتبارية، فإذا شكّ في حجّية شيءٍ، قطع بعدم ترتّب هذين الأثرين عليه. ومن هنا يعلم أن المراد بالأصل في المقام هو القاعدة العقلية القاضية بعدم ترتّب الحكم قطعاً على الموضوع الذي ينتفي جزؤه أو قيده، فلا حاجة في إثبات عدم ترتّب آثار الحجّية على الأمارة المشكوكة حجّيتها إلى إجراء أصالة عدم الحجّية، بل لا يعقل إجراؤها، لاستلزامها إحراز ما هو المحرز وجداناً بالتعبّد؛ لما عرفت من انتفاء الحكم وجداناً بانتفاء موضوعه كلاً أو بعضاً، كما هو واضح»[1].

الأمر الثالث: تطبيقات الأصل

يمكن تطبيق الأصل أعلاه في موارد، منها:

---

(١) **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، تأليف الفقيه المحقق سماحة آية الله السيد محمد جعفر الجزائري المروج ﭭ، الطبعة الثالثة، مطبعة أمير، قم المقدسة: ج ٤، شرح ص٢٦٠ – ٢٦١.

إذا شككنا في اعتبار أمارة؛ لعدم دليل قطعي عليه، كالشهرة وخبر المجهول، فالأصل عدم حجّيتها.

طبقاً لهذه القاعدة وهذا الأصل فإننا نستطيع أن نبطل كثيراً من أصول العامّة من دون مناقشتها؛ وذلك من خلال مطالبتهم بالدليل على حجّية تلك الأصول، فإن لم يقيموا دليلاً فالأصل عدم الحجّية. فمثلاً عندما نرفض حجّية القياس ـ الذي هو من الأمارات الظنية التي لا تقبل الحجّية بذاتها ـ فلا يمكنهم أن يطالبونا بالدليل على عدم الحجّية، بل لنا مطالبتهم بالدليل على حجّيته؛ لأنّ الأصل يقتضي عدم الحجّية.

مقتضى الأصل عند الشك في حجية أمارة

اتّفقت كلمات الأعلام من الأصوليين على أنّ مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّية عدم ثبوتها. قال الشيخ الأنصاري في الفرائد: «التعبّد بالظنّ الذي لم يدلّ على التعبّد به دليل، محرم بالأدلّة الأربعة»[1].

وقال الآخوند في الكفاية: «إن الأصل في ما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبّد به واقعاً، عدم حجّيته جزماً، بمعنى عدم ترتّب الآثار المرغوبة من الحجّة عليه قطعاً»[2].

وقال الميرزا النائيني في الفوائد: «ولا ينبغي التأمّل والإشكال في أنّ الأصل يقتضي حرمة التعبّد بكلّ أمارة لم يعلم التعبّد بها من قبل الشارع»[3].

وقال الإمام الخميني في أنوار الهداية: «إن الأصل في ما لا يعلم اعتباره بالخصوص عدم الحجّية، وعدم جواز ترتيب الآثار عليه، وعدم صحّة

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٢٥.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٢٧٩.

(٣) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١١٩.

الاحتجاج به، وهذا واضح»[١].

وقال السيد الخوئي في الدراسات: «لا ينبغي الشكّ في أن الأصل عدم الحجّية عند الشكّ فيها، إذ الشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدمها»[٢].

وقال السيد الحكيم في الكافي: «لا إشكال ـ في الجملة ـ في أن الأصل عدم الحجّية في ما يشكّ في حجّيته، إلا أنّ الظاهر اختلاف الكلام باختلاف آثار الحجّية المترتّبة عليها»[٣].

الاستدلال على أن الأصل في ما لم يعلم اعتباره بالخصوص عدم الحجية

وقع الكلام بين الأعلام في وجه كون الأصل عند الشكّ في الحجّية يقتضي عدم ثبوتها وفي تخريجه الصناعي، ونحن نشير إلى بعض تلك الوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المصنف تتئُّ

إذا شككنا في حجّية أمارة من الأمارات فهل يوجد عندنا دليل على عدم الحجّية؟ فلو فرضنا أنّه قامت أمارة مشكوكة الحجّية على إثبات حكم من الأحكام[٤] كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ـ مثلاً ـ ولم يقم دليل على حجّيتها، فهنا يوجد مقامان من البحث:

المقام الأوّل: هل الدعاء عند رؤية الهلال ـ الذي نصّت هذه الأمارة المشكوكة على أنّه واجب ـ واجب بالفعل أو لا؟

---

(١) **أنوار الهداية**، الإمام الخميني تتئُّ، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٢٤.

(٢) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ١١١.

(٣) **الكافي في أصول الفقه**، تأليف السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، دار الهلال، ١٤٢٨هـ: ج٢، ص ٥٦.

(٤) لا فرق بين الدليل المشكوك الحجّية بين أن يكون مفاده ثبوت التكليف أو نفيه، فإنه على كلا التقديرين لا أثر له من الناحية العملية.

المقام الثاني: هل يوجد دليل على عدم حجّية هذه الأمارة المشكوكة الاعتبار أو لا؟ وهذا ما سنبحثه في المقطع اللاحق إن شاء الله.

فالمقام الأول يرتبط بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال الذي هو مؤدّى الأمارة، والثاني يرتبط بنفس الحجّية المشكوكة، وأحدهما غير الآخر، والمصنّف ﵀ في المقدّمة تكلّم على كلا المستويين.

المقام الأول

لنفرض أنّه ورد لدينا خبر مشكوك الحجّية ـ كما لو كان راويه مجهول الحال ـ وكان مفاده وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فإن المرجع الذي يعتمد عليه المكلّف قبل مجيء هذا الخبر لا يخلو أن يكون أحد أمور:

أوّلاً ـ أن يكون المرجع له البراءة العقلية

أن يكون المرجع في مسألة الدعاء عند رؤية الهلال هو البراءة العقلية، بناءً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتبقى هي المرجع حتى مع ورود الخبر المحتمل الحجّية؛ لأنّ احتمال الحجّية لا يكمل البيان، بمعنى: إنّ ضمّ احتمال الحجّية إلى احتمال الواقع لا يحقق علماً وبياناً، فيبقى موضوع البراءة العقلية ـ وهو عدم البيان ـ تامّاً، حتّى مع وجود الأمارة التي يشكّ في حجّيتها على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

إذن مع وجود الأمارة المشكوكة الحجّية على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو عدم وجودها، يبقى المرجع للمكلّف هو البراءة العقلية. وهذا هو معنى قول الأصوليّين: إنّ الشكّ في الحجّية كافٍ للقطع بعدمها. وإلا لو كان مجرّد احتمال حجّية الخبر كافياً في ترك البراءة العقلية لكفى مجرّد احتمال ثبوت وجوب الدعاء عند رؤية الهلال واقعاً في ترك البراءة المذكورة ـ سواء كان هناك خبر مشكوك الحجّية أم لا ـ وهذا يعني بطلان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والقول بمنجّزية الاحتمال.

ثانيا ـ أن يكون المرجع له الاحتياط العقلي

وأما إذا كان المرجع في مسألة الدعاء عند رؤية الهلال هو أصالة الاحتياط العقلية بناءً على مسلك حقّ الطاعة، فكذلك ورود الخبر المشكوك الحجّية لا يؤثّر؛ لأنّ نفس احتمال وجوب الدعاء عند رؤية الهلال منجّز في مسلك حقّ الطاعة ولا أثر لاحتمال الحجّية؛ باعتبار أنّ التنجيز ثابت بلحاظ احتمال وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، لا بلحاظ احتمال الحجّية للخبر الدالّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

ثالثا ـ أن يكون المرجع هو البراءة الشرعية

وقد يكون المرجع لمسألة الدعاء عند رؤية الهلال هو البراءة الشرعية، فحينئذٍ يكون إطلاق دليلها وهو: «**رُفع عن أمتي ما لا يعلمون**»، شاملاً لموارد احتمال الحجّية، لأنّ موضوعها عدم العلم، والخبر المشكوك الاعتبار ليس بعلم، فتبقى البراءة الشرعية جارية.

بعبارة أخرى: إن دليل «رفع ما لا يعلمون» رفَع بإطلاقه كلَّ ما هو غير معلوم ـ سواء كان مقترناً بأمارة مشكوكة الحجّية أو لم يكن كذلك ـ وحيث إنّ وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ورد في رواية مشكوكة الاعتبار ـ بحسب الفرض ـ فهو غير معلوم. والإطلاق في «رفع ما لا يعلمون» حجّة لا يمكن رفع اليد عنه إلا بدليل معتبر، وهو مفقود، فيكون إطلاق دليل البراءة الشرعية شاملاً لموارد احتمال الحجّية ما لم نحرز المقيّد الحجّة.

كما لو قال المولى: أكرم كلّ عالم إلاّ النحويّين، وشككنا في أنّ اللغوي يشمله الاستثناء أو لا، فهنا نتمسّك بالعامّ؛ لعدم قيام دليل على التخصيص. كذلك في مقامنا يوجد دليل يقول: «رفع ما لا يعلمون» خرج منه خبر الثقة الحجّة الدالّ على وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال؛ لأنّ الشارع عبَّدنا بخبر

الثقة، أمّا لو جاء وجوب الدعاء في رواية راويها مجهول الحال ـ مثلاً ـ فإنها لا تخصّص المطلق فنرجع حينئذٍ إلى إطلاقه.

بل حتى مع قيام الدليل القطعي على حجّية الخبر المشكوك الاعتبار، فإنّ موضوع البراءة الشرعية، وهو عدم العلم بالتكليف الواقعي، يبقى ثابتاً؛ لأن الخبر المشكوك الاعتبار حتى بعد جعل الحجّية له يبقى مؤدّاه مشكوكاً أو مظنوناً، فيكون داخلاً في موضوع: «رفع ما لا يعلمون». نعم، سوف يحصل تعارض بين دليل البراءة الشرعية ودليل حجّية الخبر، وحينئذٍ يقدَّم الثاني؛ لأنّه أقوى منه وحاكم عليه، وأما مع عدم ثبوت الدليل الأقوى، فيؤخذ بدليل البراءة الشرعية.

رابعا ـ أن يكون المرجع له الاستصحاب

وإما أن يكون المرجع في مسألة الدعاء عند رؤية الهلال هو الاستصحاب فالنتيجة هي أيضاً عدم الوجوب، حتى مع احتمال حجّية الخبر الذي دلّ على الوجوب، لأنّ الخبر المشكوك الحجّية لا يصيّر المشكوك معلوماً، فتبقى أركان الاستصحاب تامّة، وأصالة الاستصحاب جارية. نعم مع حجّية الخبر الدالّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، يقدّم الخبر الدالّ على الوجوب على الاستصحاب الدالّ على عدم الوجوب، لا لعدم تمامية أركان الاستصحاب حينئذٍ؛ لأن الخبر حتى مع جعل الحجّية له يبقى مفاده محتملاً، بل للتعارض بين الدليلين، وكما هو معلوم تُقدَّم الأمارة على الأصل العملي في هذه الصورة.

خامسا ـ أن يكون المرجع له الدليل الاجتهادي

وإما أن يكون المرجع في مسألة وجوب الدعاء عند رؤية الهلال هو إطلاق دليل اجتهادي، كما لو وردت آية أو رواية حجّة تقول: (الدعاء غير واجب)، فهذا الدليل بمقتضى حجّيته يثبت مؤدّاه، وهو عدم وجوب الدعاء

مطلقاً، وفي مثل هذه الصورة لا يمكن رفع اليد عن هذا الإطلاق والاستيعاب إلا إذا علمنا بوجود المخصِّص، أمّا مع احتمال الحجّية له فتبقى أصالة الإطلاق هي الجارية. ومجرّد احتمال حجّية المخصّص لا يكون إحرازاً له، فلا يكفي لرفع اليد عن الإطلاق.

فتحصَّل: أن كلّ ما كان جارياً قبل ورود الخبر المشكوك الاعتبار يبقى جارياً حتى بعد قيامه، وهذا هو الطريق الأول الذي سلكه السيد الشهيد قدس سره لإثبات أن الشكّ في اعتبار أمارة كالقطع بعدمها من الناحية العملية، وقد عبّر قدس سره عن هذا التقريب بغير المعمق والساذج، حيث قال في بحوثه: «إنّ الصيغة الساذجة لإثبات أنّ الشكّ في الحجّية يساوق عدم الحجّية بلحاظ مرحلة التأثير والمنجّزية والمعذّرية عقلاً أنّ تمام ما كان يجري من أصول وقواعد عقلية أو شرعية على تقدير عدم الحجّية تبقى جارية مع الشكّ فيها أيضاً. فالبراءة العقلية مثلاً جارية على القول بها حتى مع الشكّ في الحجّية؛ لأنّ ضمّ احتمال الحجّية إلى احتمال الواقع لا يحقق علماً وبياناً، وهكذا البراءة الشرعية يصحُّ التمسّك بإطلاق دليلها لأنه من الشكّ في التخصيص الزائد بالنسبة إليه حتى لو قيل بحكومة دليل حجّية الأمارة على الأصل؛ لأنّ الحكومة نوع من التخصيص ولكن بلسان رفع الموضوع. نعم لو كان التقديم بملاك الورود لكان من الشبهة المصداقية له إلا أنّه مجرّد فرض، وكذلك الحال بالنسبة إلى دليل الاستصحاب في مورد احتمال حجّية أمارة على خلافه، وكذلك الحال أيضاً بالنسبة إلى التمسك بإطلاق دليل الحكم الواقعي فيما إذا شكّ في حجّية كما يدلّ على تخصيصه فإنّه حجّة حتى يثبت المخصّص ويحرز، ومجرّد احتمال حجّية المخصّص لا يكون إحرازاً له»[1].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٢٤.

فتحصّل من جميع ذلك أنّ الموقف العملي الذي كان محدّداً للمكلّف لا يتغيّر بمجرّد احتمال الحجّية، فاحتمال الحجّية لا أثر له من الناحية العملية. وهذا يعني أنّ احتمالها يساوي عملياً القطع بعدمها، فالمكلّف إذا كان قاطعاً بعدم حجّية هذه الأمارة كان يرجع إلى الأصول العمليّة العقليّة أو الشرعيّة، كذلك الحال في ما لو كان يحتمل حجّية تلك الأمارة. وهذا هو معنى أنّ الأصل عند الشكّ في الحجّية هو عدمها.

أضواء على النص

• قوله ﭬ: «**وإذا لم يكن كذلك**» أي إذا لم يكن الدليل قطعيّاً.

• قوله ﭬ: «**فإن قام دليل قطعي على حجّيته أخذ به**» أي إن قام دليل قطعي على حجّية الخبر الذي يفيد الظنّ، أخذ بذلك الدليل.

• قوله ﭬ: «**وشكّ في جعل الحجّية له**»، للدليل كالقياس والشهرة..

• قوله ﭬ: «**مع عدم قيام الدليل على ذلك**»، وإلاّ لو قام الدليل على الحجّية، فلا إشكال حينئذٍ في اتباعها والأخذ بها.

• قوله ﭬ: «**فالأصل فيه عدم الحجّية**»، ليس المراد من الأصل في المقام هو خصوص الأصل العملي، بل المراد منه القاعدة الأولية المستفادة من حكم العقل أو عمومات النقل.

• قوله ﭬ: «**يظلّ هو المرجع معه**» أي يظلّ ذلك الدليل هو المرجع مع هذا الاحتمال.

• قوله ﭬ: «**تفرض دلالته على عدم وجوب الدعاء**» مطلقاً وليس فقط عند رؤية الهلال.

• قوله ﭬ: «**لأنّ احتمال الحجّية لا يكمل البيان**»، أي لا يجعل الواقع المشكوك مبيناً، بل الواقع المشكوك باق على شكّه، فلم يتحقّق موضوع قاعدة

(قبح العقاب بلا بيان)، و لو قلتم أنّ احتمال الواقع كافٍ في ارتفاع موضوع القاعدة فلابدّ أن تلتزموا بذلك حتّى مع عدم وجود الأمارة المشكوكة، باعتبار أنّ الاحتمال العقلي أينما تحقّق يلزم أن يرتفع قبح العقاب بلا بيان سواء كان هذا الاحتمال بلحاظ الواقع من خلال الأمارة المشكوكة أو غيرها.

• قوله ﰤ: «**وإلاّ لتمّ باحتمال الحكم الواقعي**»، أي لتمّ البيان باحتمال الحكم الواقعي ولو لم تكن هناك أمارة مشكوكة الحجّية، والقائل بـ(قبح العقاب بلا بيان) لا يلتزم بذلك. لأنّه لا يرفع اليد عنها إلا إذا حصل البيان، وأمّا مع احتماله باحتمال الحجّية فيبقى ملتزماً بالقاعدة.

• قوله ﰤ: «**باحتماله**»، أي باحتمال التكليف.

• قوله ﰤ: «**من دون أثر لاحتمال الحجّية**»، سواء قامت عندنا أمارة مشكوكة الحجّية أو لم تقم، فإنّ نفس احتمال الحكم الواقعي بالنسبة إلينا يكون منجّزاً، فلهذا ذكرنا ـ في ما سبق ـ أنّ كلّ انكشاف لأمر المولى فلازمه الحجّية، وهنا يوجد انكشاف لأمر المولى ـ سواء كانت هنا أمارة مشكوكة الحجّية أو لم تكن ـ من دون أثر لاحتمال الحجّية، بمعنى أنّ وجودها وعدمها لا يؤثّر. نحن نريد احتمال الواقع، واحتماله هو المؤثّر في التنجيز سواء كان مقروناً بالحجّية المشكوكة أو بأيّ طريق آخر.

• قوله ﰤ: «**فإطلاق دليلها شامل لموارد احتمال الحجّية أيضاً**»، دليل البراءة الشرعية هو حديث: «**رفع عن أمتي ما لا يعلمون**» ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال غير معلوم، ويشمل غير المعلوم فردين: المقترن بالحجّية المشكوكة، يعني الذي قام عليه خبر الثقة المشكوك الحجّية، وغير المعلوم الذي لم يقم عليه خبر الثقة المشكوك الحجّية. وإطلاق حديث **رفع عن أمتي ما لا يعلمون** يشمل الصورتين معاً.

متى نرفع اليد عن إطلاق دليل **رفع عن أمتي ما لا يعلمون**؟ إذا قام عندنا

دليل قطعي على أنّ خبر العادل حجّة ودالّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

• قوله ﵀: «**لأنّ موضوعها عدم العلم بالتكليف الواقعي وهو ثابت مع احتمال الحجّية أيضاً**»، أي أنّ موضوع دليل البراءة الشرعية هو عدم العلم بالتكليف، وهو ثابت حتى مع احتمال حجّية الخبر الدالّ عليه، فيبقى دليل البراءة الشرعية شاملاً بإطلاقه لموارد احتمال الحجّية.

• قوله ﵀: «**بل حتّى مع تمام الدليل على الحجّية**»، أي إنّ موضوع البراءة محفوظ حتى مع قيام الدليل القطعي على حجّية الخبر؛ نقول إنّ البراءة الشرعيّة تكون شاملة، ولكنّ تلك البراءة الشرعيّة مطلقة والدليل الذي دلَّ على الحجّية مقيّدٌ فنقيّد.

• قوله ﵀ «**غير أنّه في هذه الحالة**» يعني في مورد قيام الدليل على الحجّية.

• قوله ﵀: «**يقدّم دليل حجّية الخبر على دليل البراءة لأنّه أقوى منه وحاكم عليه مثلاً**»، يقول الأصوليّون إن قوله «مثلاً» إشارة إلى أنّ هذا ليس هو مبنانا، لأنّ مبنانا شيء آخر سنقوله، وإلاّ لو كان هذا مبناه لا داعي لئن يقول: (مثلاً)، إذا كان المبنى الذي نعتقده هو أنّ دليل حجّية الخبر حاكم على دليل «**رفع عن أمتي ما لا يعلمون**» فلا داعي لوجود (مثلاً)؛ لأنّه سنرى بعد ذلك أنّه ليس حاكماً بل مخصّصاً، وروحه يرجع إلى التخصيص كما سيبيّن في تعارض الأدلّة.

• قوله ﵀: «**وكذلك الكلام في الاستصحاب**»، نفس التقريب المتقدّم في البراءة يجري في الاستصحاب، وقد أوضحناه مفصّلاً في الشرح.

• قوله ﵀: «**وأمّا الدليل الاجتهادي المفترض دلالته ...**» عبّر بالمفترض؛ لعدم وجود مثل هذا الدليل الاجتهادي، ولكن فرضنا أنّ خبر العادل دلَّ على وجوب الدعاء مطلقاً، وهذا دليل اجتهادي؛ لأنّ مفاده الخبر.

• قوله ﷺ: «**...دلالته بالإطلاق على عدم الوجوب فهو حجّة مع احتمال حجّية الخبر المخصّص أيضاً**»، فإذا كان عندنا إطلاق حجّة واحتملنا وجود المخصّص فالمرجع إلى الإطلاق، كذلك في المقام يوجد إطلاق حجّة وشككنا أنّه خُصّص أو لا؟ فالمرجع إلى الإطلاق.

• قوله ﷺ: «**لأنّ مجرّد احتمال التخصيص لا يكفي لرفع اليد عن الإطلاق**» المحرز الحجّة، والمراد من الإطلاق هنا ليس الإطلاق الاصطلاحي، وإنما المراد منه الاستيعاب.

• قوله ﷺ: «**ونستخلص من ذلك أنّ الموقف العملي**»، الذي كان محدداً للمكلّف.

• قوله ﷺ: «**لا يتغيّر باحتمال الحجّية**»، أي يبقى على ما هو عليه ولا يتغير بمجرّد احتمال الحجّية، فاحتمال الحجّية لا أثر له من الناحية العملية.

• قوله ﷺ: «**وهذا يعني أنّ احتمالها يساوي عملياً القطع بعدمها**»، فالمكلّف إذا كان قاطعاً بعدم حجّية هذه الأمارة كان يرجع إلى الأصول العمليّة العقليّة أو الشرعيّة، فكذلك الحال فيما لو كان يحتمل حجّية تلك الأمارة.

(٣٦)

تأسيس الأصل عند الشك في الحجية

(تتمة)

- **المقام الثاني: إقامة الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته**
  - ✓ الدليل الأول: نفي حجية الخبر بالدليل الدال على البراءة الشرعية
  - ✓ الدليل الثاني: نفي الحجية تمسكا بما دل على النهي عن إتباع الظن
- **اعتراض النائيني**
- **الأجوبة على اعتراض النائيني**
  - ✓ الأول: للسيد الخوئي
  - ✓ الثاني: للسيد الشهيد
- **زيادة وتفصيل**
  - ✓ الدليل الثالث: نفي الحجية تمسكا بما دل على حرمة الإسناد إلى الدين والإفتاء بغير علم
  - ✓ الدليل الرابع: التمسك بالاستصحاب

ونضيفُ إلى ذلك: أنّ بالإمكان إقامةَ الدليلِ على عدمِ حجيةِ ما يُشكُّ في حجّيَّته بناءً على تصوُّرِنا المتقدّمِ للأحكام الظاهريةِ، حيثُ مرَّ بنا أنه يقتضي التنافي بينها بوجوداتِها الواقعية، وهذا يعني أنّ البراءةَ عنِ التكليفِ المشكوكِ وحجيةَ الخبرِ الدالِّ على ثبوتِه، حكمان ظاهريّانِ متنافيان، فالدليلُ الدالُّ على البراءةِ دالٌّ بالدلالةِ الالتزاميةِ على نفي الحجّيةِ المذكورةِ، فيؤخذُ بذلك ما لم يقمْ دليلٌ أقوى على الحجّية.

وقد يقامُ الدليلُ على عدم حجّيةِ ما يُشكُّ في حجّيتهِ مِن الأماراتِ بما اشتملَ من الكتابِ الكريمِ على النهي عن العملِ بالظنِّ وغيرِ العلم، فإنَّ كلَّ ظنٍّ يُشكُّ في حجّيته يشملُه إطلاقُ هذا النهي.

وقد اعترضَ المحقّقُ النائينيُّ قدّس اللهُ روحَه على ذلك، بأنّ حجّيةَ الأمارةِ معناها جعلهُا علماً، لأنه بنى على مسلكِ جعل الطريقيةِ، فمعَ الشكِّ في الحجّيةِ يشكُّ في كونِها علماً، فلا يمكنُ التمسّكُ بدليل النهيِ عن العمل بغير العلم حينئذٍ، لأنّ موضوعَه غيرُ محرز.

وجوابُ هذا الاعتراض: أنّ النهيَ عن العملِ بالظنِّ ليس نهياً تحريمياً، وإنما هو إرشادٌ إلى عدم حجّيتِه، إذ من الواضح أنّ العملَ بالظنِّ ليس مِن المحرّماتِ النفسية، وإنما محذورُه احتمالُ التورُّط في

مخالفةِ الواقع فيكونُ مفادُه عدمَ الحجية، فإذا كانت الحجّيةُ بمعنى اعتبارِ الأمارةِ علماً، فهذا يعني أنّ مطلقاتِ النهى تدلُّ على نفي اعتبارِهاً علماً، فيكونُ مفادُها في رتبةِ مفادِ حجّيةِ الأمارة، وبهذا تصلحُ لنفي الحجيةِ المشكوكة.

الشرح

المقام الثاني: إقامة الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته[1]

ذكر السيد الشهيد ﰈ دليلين على أنّ الأصل في مشكوك الحجّية هو عدم الحجّية:

الدليل الأول: نفي حجية الخبر بالدليل الدال على البراءة الشرعية

استدلّ المصنّف ﰈ على نفي حجّية الخبر المشكوك بنفس الدليل الذي دلّ على البراءة الشرعية؛ باعتبار أنّ الدليل على البراءة دالّ بالدلالة الالتزامية على نفي حجّية ما يُشكُّ في حجيّته.

توضيح ذلك: يقتضي بيان مقدّمتين مرّت الإشارة إليهما في البحوث السابقة:

المقدّمة الأولى: بناءً على مسلك السيد الشهيد ﰈ في تفسير الأحكام الظاهرية وأنّها خطابات تحدِّد ما هو الأهمُّ من الملاكات الواقعية المختلطة، يكون كلُّ دليلٍ دلَّ على حكم واقعيٍّ دالاً بالدلالة الالتزامية على أنّ الملاك الأهمّ متسانخ مع مفاد الدليل.

فدليل: «رُفع ما لا يعلمون» له مدلول مطابقي وهو البراءة الشرعية، وله مدلول التزامي وهو أن ملاك الإباحة الاقتضائية أهمّ من ملاكات الأحكام الإلزامية، وإلاَّ لما شرّع المولى البراءة، وإنما الاشتغال والاحتياط، فحديث الرفع كما يدلّ بالدلالة المطابقية على تشريع البراءة الشرعية في مورد عدم العلم، يدلّ بالدلالة الالتزامية على أنّ ملاكات الإباحة هي الأهم.

(١) بعد أن تمّ الكلام في المقام الأوّل في المقطع السابق، ندخل في المقام الثاني للبحث.

المقدّمة الثانية: تقدّم سابقاً أنّ اجتماع حكمين ظاهريين متغايرين نوعاً في نفس الوقت ممكن ومعقولٌ؛ بناءً على مبنى من يرى أنّ مبادئ الحكم الظاهري ثابتة في نفس جعله لا في متعلّقه بشرط أن لا يكونا واصلين معاً، فإنّه في حالة عدم وصول كليهما معاً لا تنافي بينهما، وأما في حالة وصولهما معاً فهما متنافيان؛ لأنّ أحدهما ينجّز والآخر يؤمّن.

فعلى هذا المبنى يمكن أنّ المولى جعل الحجّية لهذه الأمارة المشكوكة الاعتبار في العنصر الثالث، ولكن لم يصل إلينا والذي وصل هو حجّية «**رفع ما لا يعلمون**» فقط، ووصول حجّية رفع ما لا يعلمون لا يكون دليلاً على نفي حجّية الأمارة المشكوكة في الواقع؛ لأنّ المفروض يمكن جعلهما في الواقع بشرط أن لا يصلا والمفروض أنّهما لم يصلا.

أما على مبنى السيد الشهيد ﵀ الذي يرى أن الخطابين الظاهريين المختلفين ـ كالإباحة والمنع ـ متنافيان بنفسيهما سواء وصلا إلى المكلّف أم لا؛ ويستحيل أن يجتمعا في واقعة واحدة؛ لأنّ الحكم الظاهري الأول ـ وهو الذي يطلق العنان للمكلّف ـ يدلّ بالدلالة الالتزامية على أن ملاك المباحات الواقعية هي الأهمّ، والحكم الظاهري الثاني ـ وهو الذي يقيّد المكلّف ويلزمه بالاحتياط ـ يدلّ على أنّ ملاكات المحرمات الواقعية هي الأهمّ، ولا يمكن أن يكون كلّ من هذين الملاكين أهمّ من الآخر.

من خلال المقدّمتين السابقتين نستنتج: أنّ دليل «**رفع ما لا يعلمون**» يدلّ بالدلالة المطابقية على البراءة الشرعية، وبالدلالة الالتزامية على أنّ ملاك المباحات الواقعية هي الأهمّ، فلو فرض حجّية الخبر الذي نشكّ في حجّيته، لكان الملاك الأهمّ الذي يراد أن يحافظ عليه هو الإلزام، وحينئذٍ يقع التنافي، وبما أنه يوجد دليل على البراءة الشرعية ولا يوجد دليل على حجّية الخبر، فنأخذ بالأول فلا تبقى قيمة لهذه الحجّية، فيكون الدليل الذي دلّ على البراءة

دالاً بالدلالة الالتزامية على نفي الحجّية المذكورة؛ لأنّها متنافيان بلحاظ الواقع بغضّ النظر عن الوصول.

وقد عبَّر السيد الشهيد ﵀ عن هذا الدليل بالمعمَّق حيث قال في بحوثه: «والتقريب المعمَّق لهذه النتيجة أن يقال: بأنّ الشكّ في حجّية أمارة مرجعه إلى احتمال حكم ظاهريّ، فتارة يفرض الحصول على دليل يدلّ على حكم ظاهري مخالف، كما إذا لا حظنا دليل البراءة في مورد قيام ما يشكّ في حجّيته على حكم إلزامي، وأخرى نفرض الحصول على دليل يدلّ على حكم واقعي على خلاف مؤدّى الأمارة المشكوكة.

أما في الحالة الأولى: فإن كان الدليل على البراءة قطعياً فهو دليل قطعي على عدم حجّية تلك الأمارة وإن كان ظنياً معتبراً، كما لو تمسَّكنا بإطلاق دليل البراءة فهو حجّة على البراءة وبالتالي دليل على عدم جعل الحجّية لتلك الأمارة في عرض البراءة حيث إنهما متنافيان – بناء على مسلكنا مطلقاً، وعلى مسلك القوم في خصوص حال الوصول– فيدلّ على عدم إطلاق حجّية تلك الأمارة المشكوكة لمن وصلت إليه البراءة لا أكثر.

ولا يُتَوهَّم: أنّه يلزم على فرض حجّية المنجّز في الواقع اجتماع حكمين ظاهريين متنافيين أحدهما الخبر الملزم والثاني حجّية الإطلاق في دليل البراءة على التعبّد بالبراءة.

لأنّ هذين الحكمين الظاهريين طوليان وقد تقدّم عدم المنافاة بينهما حتى على القول بالتنافي بين الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية.

وأما الحالة الثانية: فإن كان الدليل على الحكم الواقعي قطعياً فلا موضوع للحجّية، وإن كان تعبّدياً كإطلاق أو عموم، تمسَّكْنا به لإثبات مؤداه؛ حيث إنّ الإطلاق حجّة ما لم تثبت حجّة أقوى على خلافه. إلا أنّ هذا الإطلاق لا ينفي جعل حكم ظاهري عند الشكّ فيه، وأما حجّية الإطلاق فهي حكم

ظاهري في طول ذلك الحكم الظاهري وفرع عدم وصوله»[١].

لفت نظر

هناك بحث بين الأعلام في أنّ الأمارات والأصول العملية هل هي حجّة في إثبات مداليلها الالتزامية أو لا؟ المعروف بين العلماء التفصيل بين الأمارات والأصول. فدليل الحجّية في باب الأمارات يقتضي حجّية الأمارة في مدلولاتها الالتزامية أيضاً، فلو نذر المكلّف التصدَّق على الفقير إذا نبتت لحية ابنه، وصادف أنّ الابن فُقِدَ بعد سفر له إلى أحد بلدان العالم، وبعد عشرين سنة جاء الثقة وأخبره بحياة ابنه، فهذا الخبر دلّ بالدلالة المطابقية على حياة الابن، وبالدلالة الالتزامية على نبات اللحية وبالتالي وجوب التصدّق.

أما الأصول العملية فليست حجّة في مدلولاتها الالتزامية، فلو نذر المكلّف التصدق على الفقير إذا نبتت لحية ابنه، وصادف أنّ الابن فُقِدَ بعد سفر له إلى أحد بلدان العالم، وبعد عشرين سنة شكّ في حياته، فهنا أصالة الاستصحاب تدلّ بالدلالة المطابقية على حياة الابن، ولكن هل أنّ أصالة الاستصحاب حجّة في إثبات مداليلها الالتزامية؟ المشهور بين الأصوليين أن المداليل الالتزامية للأصول العملية غير الشرعية لا تثبت.

تفريعاً على ما تقدّم قد يقال: إنّ البراءة الشرعية أصل عملي، والأصول العمليّة مدلولاتها الالتزاميّة ليست حجّة، فكيف اعتمد المصنّف ﷺ على المدلول الالتزامي للبراءة لنفي حجّية الأمارة المشكوكة؟

الجواب على هذا الإشكال يكمن في التفريق بين المدلول الالتزامي للأصل العملي والمدلول الالتزامي للدليل الدالّ عليه؛ بمعنى أنّ الأصل العملي هو البراءة، ومدلولها الالتزامي لا يثبت، أمّا الدليل الدالّ على البراءة

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٢٤ ـ ٢٢٥

وهو حديث: «**رفع عن أمتي ما لا يعلمون**»، فحيث إنّه أمارة فمدلوله الالتزامي يثبت، والمصنّف ﷺ اعتمد على المدلول الالتزامي للدليل الدالّ على البراءة ولم يعتمد عليها، فلا يرد الإشكال.

فتحصّل من البحث أنّه يوجد دليل اجتهادي على عدم حجّية الأمارة المشكوكة؛ لذا لا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

الدليل الثاني: نفي الحجية تمسكا بما دل على النهي عن إتباع الظن

قال المصنّف في البحوث: «... ولا إشكال أنّ مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّية عدم ثبوتها، وإنما الكلام في وجه ذلك وتخريجه الصناعي، وقد ذُكر لذلك وجوه .... الوجه الثاني ـ التمسّك بما دلّ على النهي عن اتباع الظنّ وغير العلم؛ لأنّه مع الشكّ في الحجّية يكون الشكّ في تخصيص زائد لعمومه، فيمكن التمسّك به لنفي الحجّية المشكوكة»[1].

وقد استدلّ بهذا الدليل الشيخ الأنصاري في فرائده حيث قال: «ثم إنه ربما يستدلّ على أصالة حرمة العمل بالظنّ بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ، وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمّة في ذكره بعد ما عرفت؛ لأنه إن أريد الاستدلال بها على حرمة التعبّد والالتزام والتدين بمؤدّى الظنّ، فقد عرفت أنه من ضروريات العقل، فضلاً عن تطابق الأدلّة الثلاثة النقلية عليه. وإن أريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظنّ وإن لم يكن عن استناد إليه: فإن أريد حرمته إذا خالف الواقع مع التمكّن من العلم به، فيكفي في ذلك الأدلّة الواقعية. وإن أريد حرمته إذا خالف الأصول مع عدم التمكّن من العلم، فيكفي فيه - أيضاً - أدلّة الأصول، بناء على ما هو التحقيق: من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظنّ. وإن أريد حرمة

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٢٥.

العمل المطابق للظنّ من دون استناد إليه وتديّن به، وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكّن منه ولا لمقتضى الأصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك، ولا وجه لحرمته أيضاً. والظاهر: أن مضمون الآيات هو التعبّد بالظنّ والتديّن به، وقد عرفت أنه ضروريُّ التحريم، فلا مهمّ في إطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها»[١] .

تقريب الاستدلال

إنّ أصالة حجّية الظنّ معناها جواز الاستناد إلى الظنّ والالتزام بكون مؤدّاه حكم الله في حقّه، مع أنّ هذا الاستناد حرام بالأدلّة الأربعة ما لم يدلّ دليل على جوازه.

توضيح ذلك: استدلّ الشيخ الأنصاري ﭬ ببعض الآيات المباركة الناهية عن العمل بالظنّ لإثبات النهي عن العمل به ـ سواء كان ناشئاً من خبر الثقة أم من القياس أم من سنّة الصحابي أم .. ـ من قبيل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنْ الحَقِّ شَيْئاً**﴾، وقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ به عِلْمٌ**﴾. فهذه الآيات مطلقةٌ شامله لكلّ ظنٍّ. فإذا قام دليل على حجّية ظنّ من الظنون نقيّد إطلاقات الآيات المتقدّمة، أمّا إذا شككنا في حجّية ظنّ من الظنون فيبقى مشمولاً لإطلاق هذا النهي.

وبعبارة أخرى: إن من آثار الظنّ المعتبر جواز الاستناد إليه والاعتماد عليه في مقام الفتوى. والآيات المباركة نهت عن العمل بالظنّ واتّباعه والاستناد إليه؛ قال تعالى: ﴿**إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ**﴾[٢]. فإذا جاءنا خبر نشكّ في حجّيته ودلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ففي هذه

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٣٣ – ١٣٤.

(٢) الأنعام: ١١٦.

الصورة لا يوجد عندنا علم بحجّية الخبر، فيتحقّق موضوع الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ.

اعتراض الميرزا النائيني ﷺ

اعترض الميرزا النائيني على الوجه الذي ذكره الشيخ الأعظم بقوله: «أما الأدلّة العامّة ففي جواز التمسّك بها لإثبات عدم حجّية أيّ أمارة غير علمية شُكَّ في حجّيتها إشكال، وجه الإشكال أنّ موضوع تلك الأدلّة إنّما هي الظنون التي لم يعتبر الشارع لها صفة الحجّية والوسطية في الإثبات، وأما هي فخارجة عن موضوعها على نحو الحكومة على ما سيجيء بيانه في محلّه إن شاء الله تعالى. فإذا شكّ في اعتبار الحجّية لأمارة خاصّة فيكون التمسّك بها لإثبات عدم حجّيتها تمسّكاً بالعموم في الشبهة المصداقية، وهو غير جائز على ما أوضحناه سابقا»[1].

وتوضيحه: لو قال المولى: (أكرم العالم) فهذا الدليل مركّب من موضوع وهو العالم، وحكم وهو وجوب الإكرام، فلو شككنا أنّ زيداً عالم أو ليس بعالم، فلا يمكن التمسّك بقول المولى: (أكرم العالم) لإثبات عالمية زيد؛ لأنّ الحكم إنّما يثبت للموضوع المحرز، والمولى يقول: على فرض كون زيد عالماً يجب إكرامه، إذاً نحتاج إلى دليل خارجي حتى ينقّح لنا علمية زيد، أمّا إذا أردنا أن نتمسّك بقول المولى لإثبات أن زيداً عالم، فيكون من التمسّك بالدليل في الشبهة المصداقية، وهو غير جائز.

بعبارة أخرى: يقول الميرزا النائيني ﷺ: إنّ التمسّك بإطلاق الآيات المباركة الناهية عن اتّباع الظنّ لنفي حجّية الأمارة المشكوكة الاعتبار تمسّكٌ بالعامّ في الشبهة المصداقيّة لموضوع ذلك العامّ، لأنّ حجّية الأمارة معناها

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج ٢، ص ٨٧.

جعلها عِلماً، فمع الشكّ في الحجّية يُشَكّ في كونها علماً. وقوله تعالى ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ ينصّ على أنّ كلّ ما هو ليس بعلم لا يجوز اتّباعه، والأمارة المشكوكة الحجّية من الواضح أنّها ليست بعلم، فلا يمكن التمسّك بدليل النهي عن العمل بغير العلم حينئذ؛ لأنّ موضوعه غير محرز.

إذن: التمسّك بالآيات الكريمة لنفي حجّية الأمارة المشكوكة الحجّية غير معقول؛ لأنّه تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية، ولابدّ من التمسّك بأدلّة أخرى لإثبات عدم حجّيتها.

الأجوبة على اعتراض المحقق النائيني

أجاب جملة من الأعلام على اعتراض المحقّق النائيني على الوجه الذي ذكره الشيخ الأنصاري في نفي حجّية المشكوك، ونحن نذكر بعض تلك الأجوبة:

الجواب الأول: للسيد الخوئي ﷺ

أورد السد الخوئي ﷺ جملة من الإيرادات على كلام المحقّق النائيني ﷺ، نذكر منها اثنين:

الإيراد الأول: قال ﷺ في المصباح: «إن تقديم أدلّة حجّية الأمارات على الأدلّة المانعة عن العمل بغير العلم إنّما هو من باب الحكومة لا التخصيص، وإن كان صحيحاً، إذ معنى حجّية الأمارة هو اعتبارها علماً في عالم التشريع، فتخرج عن الأدلّة المانعة عن العمل بغير العلم موضوعاً، إلا أنّ ذلك لا يوجب عدم صحّة التمسّك بالعمومات المانعة عند الشكّ في الحجّية، ولا يكون الشكّ فيها من الشبهة المصداقية، إذ الحجّية الواقعية مما لا يترتّب عليه أثر ما لم تصل إلى المكلّف، فالحكومة إنّما هي بعد الوصول، فالعمل بما لم تصل حجّيته إلى المكلَّفِ عملٌ بغير علم، وإن كان حجّةً في الواقع؛ إذ كونه حجّة في

الواقع - مع عدم علم المكلّف بالحجّة - لا يجعل العمل به عملاً بالعلم كما هو ظاهر»[١].

وقد أورد عليه السيد الشهيد ﷺ: «أنّ الذي يثبت من عدم الأثر على الحجّية المشكوكة عدم تنجيزها وتعذيرها لا أكثر من ذلك، وأما الحاكمية على الدليل المأخوذ فيها عدم العلم فليس بلحاظ المنجّزية والمعذّرية ليقال بعدم ترتّبها بالوصول، بل باعتبار المجعول الاعتباري والتشريعي في الحجّية وهو جعل العلمية والطريقية أي بلحاظ المرحلة الأولى من الحجّية لا الثانية وهي ليست مما يقطع بعدمها حين الشكّ»[٢].

الإيراد الثاني: وهو نقضيٌّ بأدلّة الأصول العملية التي قد أُخذ في موضوعها عدم العلم، قال ﷺ: «والذي يوضِّح لنا بل يدلّنا على أن الحكومة إنّما هي في فرض الوصول لا مطلقاً - وأنه لا مانع من التمسّك بالعمومات عند الشكّ في الحجّية - أنه لو كانت الحجّة بوجودها الواقعي مانعة عن التمسّك بالعمومات، لما صحّ التمسّك بالأصول العملية في شيء من الموارد، لاحتمال وجود الحجّة فيها، فيكون التمسّك بأدلّة الأصول معه من التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقية، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية، وبلا فرق بين الشكّ في وجود الحجّة أو في حجّية الموجود، مع أن الرجوع إلى الأصول العملية في الشبهات الحكمية والموضوعية مما لا إشكال فيه، وتسالم عليه الفقهاء، ومنهم المحقّق النائيني»[٣].

وقد ناقش السيد الشهيد ﷺ في إيراد أستاذه ـ المتقدّم ـ على المحقّق النائيني، بقوله: «وفيه: إمكان التخلّص عن النقض بالتمسّك بالاستصحاب

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ١١٥ - ١١٦.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج ٤، ص٢٢٦.

(٣) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ١١٥ - ١١٦.

الموضوعي الذي ينقَّح به عدم الحجّية، وبالتالي موضوع الأصل العملي، وهذا العلاج وإن كان قد يُقترح في المقام إلا أنّه صيغة مستقلّة بنفسها كافية لإثبات عدم الحجّية ولو لم تكن أدلّة النهي عن الظنّ ثابتة»[1].

الجواب الثاني: للسيد الشهيد الصدر ﵀

يرى المصنّف عدم تمامية الإشكال الميرزائي على ما ذكره الشيخ الأنصاري، بما حاصله: أنّ النواهي على قسمين؛ مولوية وهي التي تستتبع المؤاخذة على الترك، وإرشادية وهي ليست كذلك وإنّما هي بمثابة النصيحة.

فإذا قلنا أنّ النهي في الآية المباركة: ﴿**لاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ نهي مولويّ، فالحقّ مع الميرزا النائيني، لأنّ مفاد الآية ـ حينئذٍ ـ يحرم العمل بما ليس بعلم، فموضوع الآية (ما ليس بعلم)، ومحمولها (لا تقف) أي حرمة الاتباع، والخبر المشكوك الحجّية نشكّ في كونه علماً ـ بناءً على مسلك الميرزا النائيني في تفسير الحجّية بالعلمية ـ فلا يمكن أن تشمله الآية؛ لأنّه من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

ولكنّه من الواضح أنّ النهي في قوله تعالى: ﴿**لاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ ليس نهياً مولوياً تحريمياً؛ لوضوح أنّ مجرّد اتّباع الظنّ لا يستتبع العقوبة، وإنّما هو إرشاد إلى أن اتّباع الظنّ كثيراً ما يؤدّي إلى الوقوع في مخالفة الواقع.

وبعبارة أخرى: إنّ النهي في الآية مفاده الإرشاد إلى عدم حجّية الظنّ إلا ما قام الدليل القطعي على اعتباره وحجّيته شرعاً، وحيث إنّ معنى الحجّية عند الميرزا جعلها عِلماً؛ لأنّه بنا على مسلك جعل الطريقية فنفي الحجّية معناه نفي العلمية، وعلى هذا يكون معنى الآيات الناهية عن اتّباع الظن: أن كلّ ظنّ ليس بحجّة أي ليس بعلم، ومثل هذا الظنّ عامّ يجب اتّباعه ولا يجوز رفع

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٢٦.

اليد عنه إلا بحجّة أقوى منه مخصِّصة له، ومجرّد احتمال حجّية الخبر ليس حجّة أقوى.

قال السيد الشهيد قدس سره في البحوث: «إنّ النواهي المذكورة ليست تكليفية، بل هي إرشاد إلى عدم حجّية الظنّ، فيكون في عرض دليل الحجّية نافياً للحجّية والعلمية والطريقية عن الظنّ، بحيث لو ثبتت الحجّية في مورد كان دليلها مخصّصاً لإطلاق النفي المذكور.

وهذا الجواب تامّ حتى على القول بالحكومة الميرزائية بالمعنى الذي يرجع إلى الورود؛ لأنّ المستفاد من الأدلّة المذكورة حينئذٍ الإخبار عن عدم اعتبار الظنّ علماً بذلك المعنى؛ إذ لا موجب لحمل الحجّية المنفية في هذه الآيات على مطلق الحجّية والمنجّزية والمعذّرية لا خصوص العلمية والطريقية، مع أنّ الموضوع فيها الظنّ الذي هو نفس موضوع الحجّية في أدلّتها والذي فيه كشف ناقص، خصوصاً وقد ورد التعبير في الآية بأنّه (لا يغني عن الحقّ شيئاً) الذي هو نفي الكاشفية والطريقية».[1]

زيادة وتفصيل

ذكر المصنّف قدس سره في متن الحلقة وجهين من الأدلّة التي ساقها الأعلام على نفي حجّية المشكوك، ونحن نزيد على ذلك وجهين آخرين، ليكون المجموع أربعة:

الدليل الثالث: نفي الحجية تمسكا بما دل على حرمة الإسناد إلى الدين

يظهر من كلمات الشيخ الأنصاري قدس سره أنّه ينفي حجّية المشكوك تمسّكاً بما دلّ على حرمة الإسناد إلى الدين والإفتاء بلا علم كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ آللَّهُ**

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص ٢٢٧.

﴿أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾[1]، قال في الفرائد: «التعبّد بالظنّ الذي لم يدلّ على التعبّد به دليلٍ، محرم بالأدلّة الأربعة . ويكفي من الكتاب قوله تعالى : ﴿قُلْ أَاللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾»[2]. فالآية صريحة في أن إسناد ما لم يعلم أنّه من الله إليه افتراء عليه، وهو منهيٌّ عنه.

«وفرق هذا الصنف من الأدلّة عما تقدّم أنها تدلّ على حرمة ذاتية نفسية في إسناد ما لم يعلم إلى الله تعالى، وليست ناظرة بمدلولها المطابقي إلى العلم والاتباع لتكون إرشاداً إلى عدم الحجّية، فاستفادة عدم الحجّية منها مبنيّة على ثبوت الملازمة بين حرمة الإسناد وعدم الحجّية؛ إذ لو كان حجّة لجاز الإسناد أيضاً.

والكلام حول هذا الوجه يقع من عدّة نقاط:

النقطة الأولى: في تحقيق حال الملازمة المذكورة ومقدارها.

والصحيح: أن كون جواز الإسناد من شؤون الحجّية فرع مسألة قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي وعدمه؛ فإنّه لو قيل بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي فنفي جواز الإسناد يكون نفياً للحجّية لا محالة، وإلا فيكون جواز الإسناد لازماً أخصّ، فلا يدلّ نفيه على نفي ملزومه، بل حتى على القول بقيامها مقام القطع الموضوعي فليس ذلك إلا باعتبار الملازمة بحيث يكون نفي هذا الأثر وثبوت حرمة الإسناد ملازماً لنفي قيامها مقام القطع الطريقي الذي هو الحجّية المبحوث عنها في المقام. فالصحيح أن مجرّد حرمة الإسناد في مورد الأمارة المشكوكة لا تكفي لإثبات عدم الحجّية ما لم تضمّ عناية زائدة ولو عرفاً، وهي أن حرمة الإسناد في الآية إنّما هو بلحاظ عدم الحجّية.

---

(١) يونس: ٥٩.

(٢) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص١٢٥.

النقطة الثانية: إنّ جواز الإسناد هل هو من لوازم الحجّية بوجودها الواقعي أو بوجودها العلمي؟ فلو قيل أنّه من لوازمها بوجودها الواقعي تمّ الاستدلال وإلا لا يتمّ؛ لأننا عالمون حينئذٍ بحرمة الإسناد على كلّ حال، سواء كانت الأمارة المشكوكة حجّة أم لا.

وتحقيق الحال في هذه النقطة: أنه بعد الفراغ عن الملازمة في النقطة السابقة قد يقال بأنّ هناك مسلكين في باب قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي:

أحدهما ـ مسلك جعل الطريقية والعلمية، وبناءً عليه يكون جواز الإسناد من لوازم واقع الحجّية وجعل العلمية لأنه من التوسعة في موضوع جواز الإسناد واقعاً.

والآخر ـ مسلك الملازمة بين تنزيل المؤدّى ـ الحكم الظاهري ـ منزلة الواقع وتنزيل العلم بالواقع التنزيلي منزلة العلم بالواقع الحقيقي.

وقد تقدّم شرح المسلكين وتوضيح كلّ منهما، وبناءً على هذا يقال: بأنّ جواز الإسناد من آثار العلم بالمؤدّى والواقع التنزيلي الذي هو الحكم الظاهري، فيكون فرع وصول الحجّية، وأما مع عدمه فيعلم بحرمة الإسناد للعلم بارتفاع أحد جرئي الموضوع على كلّ حال، وهو العلم بالواقع التنزيلي سواء كانت الحجّية ثابتة أم لا، فثبوت حرمة الإسناد في مورد الشكّ في الحجّية لا يدلّ على عدم حجّيته واقعاً.

ولكن الصحيح: أنه بناءً على هذا المسلك أيضاً يمكن نفي الحجّية للأمارة المشكوكة وذلك بالتمسّك بإطلاق هذه الأدلّة بالنسبة لمن يعلم بحجّية تلك الأمارة وإثبات أنه يحرم عليه الإسناد واقعاً أيضاً ـ وإن كان قد يكون معذوراً بمقتضى علمه ـ وهذه الحرمة الثابتة في حقّه بمقتضى هذا الإطلاق وعدم تخصيص دليل حرمة الإسناد بغير مورد الأمارة المشكوكة لا تتمّ إلا إذا كانت

تلك الأمارة غير حجّة واقعاً، وإلا لكان كلا جزئي الموضوع لجواز الإسناد محقَّقاً في حقّه.

النقطة الثالثة: إنّ شبهة التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية التي أثارها المحقّق النائيني ﷺ بالنسبة إلى الوجه الثاني جارية هنا، ويدفعها جوابنا الأول عليها هناك دون الثاني؛ لأنّ الدليل هنا لا يتكفّل نفي الحجّية العلمية ابتداءً ليكون في عرض دليل العلمية والحجّية، وإنّما يدلّ على حرمة الإفتاء من دون علم، فلو فرض أن دليل الحجّية يجعل غير العلم علماً بنحو الورود كان تمسّكاً به في الشبهة المصداقية»[1]

وقال السيد الحكيم في المحكم: «إن الآية المتقدّمة لم يتّضح ورودها لبيان عدم الاعتماد في مقام العمل على غير العلم، بل لعل المراد بها بيان حرمة التعبّد والتديّن والفتوى من غير علم تكليفاً، كما يناسبه ذيلها - بناء على سوقه مساق التعليل، وليس استئنافاً - ويشهد له ما في خبر علي بن جعفر: **ليس لك أن تتكلّم بما شئت، لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ﴾**. وحينئذ فالاستدلال بها مبنيّ على ملازمة الحجّية لجواز الفتوى والتعبّد بمؤدّى الحجّة، بحيث يستدلّ بدليل تحريمهما على عدم الحجّية، وهو محلّ إشكال، كما يأتي عند الكلام في الأثر الثاني للحجّية.

على أنها لو دلّت على ذلك فهي - ككثير من الأخبار المتضمّنة (أنّه لا عمل إلا بعلم، وأنّ من عمل على غير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه)- منصرفة إلى خصوص من لا يعلم لا بالواقع ولا بالحجّة، ولو لأنه مقتضى الجمع بينه وبين ما دلّ على حجّية كثير مما لا يفيد العلم، فإن الجمع بذلك أولى من الجمع بتخصيص العموم المذكور، لأنه آبٍ عن التخصيص عرفاً، لانصرافه إلى بيان معنىً ارتكازيّ، فهو نظير ما ورد من (**أن العامل على غير**

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٢٢٨ ـ ٢٢٩.

بصيرة كسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير إلا بعداً). وحينئذ فلا يدلّ إلا على عدم صحّة الاعتماد على ما لم يعلم حجّيته، فيطابق مفاد الأصل العقلي المتقدّم ويكون إرشاداً له، ولا يكون دليلاً على عدم جعل الحجّية واقعاً لكلّ ما لا يفيد العلم، ليمكن الاستدلال بعمومه مع الشكّ في الحجّية»[١].

الدليل الرابع: التمسك بالاستصحاب

الدليل الرابع الذي يمكن أن يُتمسَّك به لنفي حجّية المشكوك هو استصحاب عدم الحجّية إمّا بإجرائه بلحاظ أصل جعل الحجّية وتشريعه، فيرجع إلى استصحاب عدم الجعل الثابت قبل الشرع، أو بإجرائه بلحاظ المجعول فيرجع إلى استصحاب عدم فعليّة الحجّية الثابتة ولو قبل تحقّق الموضوع المشكوك في حجّيته بنحو الاستصحاب في الأعدام الأزلية وكلاهما ينتج المقصود.

وقد استشكل فيه الشيخ الأنصاري ﷺ، بقوله: «إنّ الأصل وإن كان ذلك، إلا أنه لا يترتّب على مقتضاه شيء، فإنّ حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبّد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبّد به ليحتاج في ذلك إلى الأصل، ثم إثبات الحرمة. والحاصل: أن أصالة عدم الحادث إنّما يحتاج إليها في الأحكام المترتّبة على عدم ذلك الحادث، وأما الحكم المترتّب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشكّ فيه، ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل. وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ »[٢].

---

(١) **المحكم في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٥١ – ١٥٢.

(٢) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٢٧ – ١٢٨.

واستشكل على هذا الكلام المحقّق الخراساني في درر الفوائد بما ملخّصه: إن الحجّية وعدمها، وكذا إيجاب التعبّد وعدمه بنفسهما مما يتطرَّق إليه الجعل، وتناله يد التصرّف من الشارع، وما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جارياً، كان هناك أثر شرعي يترتّب على المستصحب أو لا. هذا، مع أنه لو كان الحجّية وعدمها من الموضوعات الخارجية التي لا يصحّ الاستصحاب فيها إلا بملاحظة الآثار الشرعية المترتّبة عليها فإنّما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجّية فيما إذا لم يكن حرمة العمل إلا أثر الشكّ فيها، لا لعدمها واقعاً. وأما إذا كانت أثراً له أيضاً فالمورد وإن كان في نفسه قابلاً لكلّ من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحكم هذا الشكّ إلا أنه لا يجري فعلاً إلا الاستصحاب؛ لحكومته عليها.

والضابط: أنه إذا كان الحكم الشرعي مترتّباً على الواقع ليس إلا، فلا مجال إلا للاستصحاب، وإذا كان مترتّباً على الشكّ فيه كذلك فلا مجال إلا للقاعدة، وإذا كان مترتّباً على كليهما فالمورد وإن كان قابلاً لهما إلا أن الاستصحاب جارٍ دونها؛ لحكومته عليها.

وفي ما نحن فيه وإن كان حكم حرمة العمل والتعبّد مترتّباً على الشكّ في الحجّية إلا أنه يكون مترتّباً أيضاً على عدمها؛ لمكان ما دلّ على حرمة الحكم بغير ما أنزل الله، فيكون المتَّبع هو الاستصحاب. ومن هنا انقدح الحال في استصحاب الاشتغال وقاعدته، وأنها لا تجري معه، لوروده عليها(١).

وقد أورد المحقّق النائيني على استشكال الآخوند بما ملخّصه: إن ما أفاده أوّلاً من أن الحجّية بنفسها من الأحكام، فلا يتوقّف جريان استصحاب عدمها على أن يكون وراء المؤدّى أثر عمليّ.

---

(١) انظر: **درر الفوائد**، المحقّق الخراساني: ص٨٠-٨١.

ففيه: إن ما اشتهر من أن الأصول الحكمية لا يتوقّف جريانها على أن يكون في البين أثر عملي إنّما هو لأجل أن المؤدّى بنفسه من الآثار العملية، وإلا فلا يمكن أن تجري الأصول من دون أن يترتّب عليها أثر عمليّ، من غير فرق في ذلك بين الأصول الموضوعية والحكمية؛ فإنّ الأصول إنّما تكون وظائف عملية، والحجّية وإن كانت من الأحكام الوضعية، وكانت بنفسها مما تنالها يد الجعل، إلا أنها بوجودها الواقعي لا يترتّب عليها أثر عملي أصلاً، والآثار المترتّبة عليها، منها: ما يترتّب عليها بوجودها العلمي، ككونها منجّزة للواقع عند الإصابة وعذراً عند المخالفة. ومنها: ما يترتّب على نفس الشكّ في حجّيتها، كحرمة التعبّد بها، وعدم جواز إسناد مؤداها إلى الشارع. فعدم الحجّية الواقعية بنفسه لا يقتضي الجري العملي، حتى يجري استصحاب العدم؛ إذ ليس لإثبات عدم الحجّية أثر إلا حرمة التعبّد بها، وهو حاصل بنفس الشكّ في الحجّية وجداناً؛ لما عرفت من أن الشكّ تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبّد.

فجريان الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوأ حالاً منه، فإنّ تحصيل الحاصل فيما إذا كان المحصّل والحاصل من سنخ واحد، كلاهما وجدانيان أو تعبّديان، وفي المقام يلزم إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبّد، فهو أسوأ حالاً من تحصيل الحاصل[1].

وأما ما أفاده ثانياً من أن حرمة التعبّد بالأمارة كما تكون أثراً للشكّ في حجّيتها كذلك يكون أثراً لعدم حجّيتها واقعاً، ففي ظرف الشكّ يجري كلّ من الاستصحاب والقاعدة المضروبة له، ويقدم الأول؛ لحكومته.

«ففيه: أنه لا يعقل أن يكون الشكّ في الواقع موضوعاً للأثر في عرض

---

(١) انظر: **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٢٧ – ١٢٩.

الواقع، مع أنه على هذا الفرض لا يجري الاستصحاب أيضاً؛ لأن الأثر يترتّب بمجرّد الشكّ لتحقّق موضوعه، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب، لأنه لا تصل النوبة إلى إثبات بقاء الواقع، ليجري فيه الاستصحاب، فإنه في المرتبة السابقة على هذا الإثبات تحقّق موضوع الأثر، وترتّب عليه الأثر، فأيّ فائدة في جريان الاستصحاب؟!

وما قرع سمعك من أن الاستصحاب يكون حاكماً على القاعدة المضروبة لحال الشكّ فإنّما هو فيما إذا كان ما يثبته الاستصحاب غير ما تثبته القاعدة - كقاعدة الطهارة والحلّ واستصحابهما- فإنّ القاعدة لا تثبت الطهارة والحلّية الواقعية، بل مفادها ليس إلاّ ترتيب آثار الطهارة والحلّية»[1].

أما الإمام الخميني‏ﭭ فإنه يرى أن هناك عناوين ثلاثة قد وقع الخلط بينها في الكلمات التي نقلناها عن الأعلام:

«أحدها: القول بغير علم الذي يدلّ على حرمته الآية والرواية والعقل، ومن الواضح أن الموضوع فيه إنّما هو نفس الشكّ وعدم العلم.

ثانيها: البدعة والتشريع، بمعنى إدخال ما ليس من الدين في الدين، وإظهار أنه منه، وهذا أمر واقعي لا ربط له بعلم المكلّف وجهله، فإن المكلّف قد يدخل في الدين ما لا يكون باعتقاده منه، مع أنه كان في الواقع من الدين، فهذا لا يكون تشريعاً، ولا يعاقَب عليه حينئذ. نعم، لو قلنا باستحقاق المتجرّي للعقاب يترتّب عليه عقوبته، وقد يدخل في الدين ما يكون باعتقاده منه، مع أنه ليس في الواقع منه، فهذا تشريع واقعاً، ولكن المكلّف معذور في ارتكاب هذا الحرام؛ لجهله به.

ثالثها: عنوان الكذب الذي هو أعمّ من البدعة، إذ تختصّ هي بما إذا

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٣٠ – ١٣١.

أُدخل في الدين والشريعة أو نقص منه، والأول أعمّ منها ومن الكذب في غير الأحكام الشرعية . ولا يخفى أن الكذب أيضاً عنوان واقعي، لأنه ليس إلا مخالفة القول للواقع، لا للاعتقاد، فقد يتحقّق مع اعتقاد خلافه، وقد لا يتحقّق مع اعتقاد ثبوته.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه مع الشكّ في حجّية أصل أو أمارة، يجري استصحاب عدم الحجّية الراجع إلى عدم كونه من الدين، فيترتّب عليه أنه لو أدخل في الدين يكون تشريعاً وبدعة، فيخرج عن موضوع القول بغير علم، لأن المراد بالعلم المأخوذ أعمّ من العلم الوجداني والظنّ الذي قام الدليل على اعتباره، فإذا ثبت بالاستصحاب عدم كونه من الدين، فيصير من جملة ما علم أنه ليس منه، فلو ارتكبه بأن أدخله في الدين يعاقب على البدعة والتشريع والكذب مع المصادفة، ولا يعاقب على أنه قال بغير علم . نعم، لو أسند إلى الشارع مضمون الأمارة التي شكّ في حجّيتها، مع قطع النظر عن استصحاب عدم الحجّية يعاقب على القول بغير العلم، ولا يعاقب على البدعة، لأنه كانت الشبهة شبهة مصداقية لها، ولا يكون الحكم حجّة في الشبهات المصداقية لموضوعاتها، كما لا يخفى.

فانقدح: أن الشكّ في الحجّية كما أنه موضوع لحرمة التعبّد والنسبة إلى الشارع، كذلك موضوع لاستصحاب عدم الحجّية؛ لما يترتّب على عدمها من الأثر، وهو حرمة إدخاله في الدين بعنوان أنه منه، كما عرفت»[1].

وقال السيد الشهيدﷺ في البحوث بعد أن نقل إيرادات الآخوند على الاستدلال بالاستصحاب على نفي المشكوك وتقريب أجوبة المحقّق النائيني عليها: «وتوضيح الحال في المقام يقتضي بسطاً من الكلام حاصله: أن افتراض

---

(١) **معتمد الأصول**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني: ص ٤٤١ – ٤٤٣.

ترتّب حرمة الإسناد على عدم الحجّية والشكّ في الحجّية له إحدى ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يفترض وجود حرمتين مجعولتين إحداهما حرمة إسناد ما لا حجّية له واقعاً، كما إذا دلّ على حرمة إسناد مؤدّى ما لا يكون حجّة إلى الشارع، والثانية حرمة إسناد ما لم يعلم حجّيته سواء كان حجّة في الواقع أم لا. . وفي هذه الصورة من الواضح أنّ محذور تحصيل الحاصل غير متّجه؛ لأنّ الأصل ينقّح حرمة أخرى غير المحرزة بالوجدان، فيتعدّد التكليف والعقاب حسب تعدّد موضوعه.

الصورة الثانية: أن تفترض حرمة واحدة موضوعها الجامع بين عدم الحجّية واقعاً وعدم العلم بالحجّية ويراد بعدم العلم الأعمّ من الشكّ والعلم بالعدم.

وفي هذه الصورة من الواضح لزوم تحصيل الحاصل؛ إذ ليس هنالك إلا حرمة واحدة موضوعها محفوظ على كلّ حال وجداناً.

الصورة الثالثة: أن يفرض وحدة الجعل كما في الصورة السابقة، ولكن يفترض أن المراد بعدم العلم خصوص الشكّ دون فرض العلم بالعدم ولو بنكتة كفاية موضوعية عدم الحجّية المحرزة حينئذٍ للحرمة بخلاف من يشكّ.

وفي هذه الصورة يمكن أن يقال في دفع محذور تحصيل الحاصل المستحيل بأنّه بناءً على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وحكومة دليل حجّيته على دليل القطع الموضوعي سوف يرتفع الشكّ الوجداني ويتبدّل إلى العلم بالعدم تعبّداً، وبذلك يرتفع حكمه حقيقةً لأنّ حكومة دليل الأمارة أو الاستصحاب على دليل القطع الموضوعي واقعي لا ظاهري، فيبقى الفرد الآخر من الموضوع وهو عدم واقع الحجّة هو المحرز تعبّداً وظاهراً بالاستصحاب، فالحرمة التعبّدية المحرزة بالاستصحاب لا تجتمع في عرض

الحرمة الوجدانية لكي يكون من تحصيل الحاصل.

نعم، بناءً على طولية قيام الأمارة أو الاستصحاب مقام القطع الموضوعي لقيامها مقام القطع الطريقي لا يتمّ هذا البيان؛ للزوم الدور حينئذٍ، إذ يتوقّف قيامه كذلك على جريانه بلحاظ إحراز الحرمة التعبّدية الظاهرية والمفروض أنّه فرع عدم ثبوت الحرمة الواقعية وجداناً، إلا أن مسلك الميرزا قدس سره نفسه في قيام الأمارة والاستصحاب مقام القطع الموضوعي لم يكن يقتضي الطوليّة، وإنّما كانت الطوليّة على مسلك المحقّق الخراساني قدس سره.

وأما الإشكال بأنّه أيّ فائدة في جعل مثل هذا الاستصحاب مع أنّه كان يترتّب الأثر المراد تنجيزه بقطع النظر عنه بالقطع الوجداني، فهذا مرجعه إلى إشكال اللغويّة إثباتاً، لا تحصيل الحاصل المحال ثبوتاً وهو لا يمنع عن الإطلاق.

إلا أنّ هذه الفرضيّة لا تخلو من غرابة في نفسها؛ إذ مضافاً إلى ما تستلزمه من فرضيّة أشديّة حال الشكّ في الحجّية من العالم بالعدم وهو غير عرفي، يلزم منها أن يكون جريان الاستصحاب مخففاً بلحاظ الحرمة المراد إثباتها حيث به يرتفع الشكّ الذي كان يقتضي ثبوت الحرمة واقعاً، وبارتفاعه تكون الحرمة ثابتة تعبّداً لا واقعاً، بحيث لو كان الاستصحاب مخالفاً للواقع فلا حرمة واقعية أصلاً»[1].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٢٣٠ ـ ٢٣١.

أضواء على النص

• قوله ﭭ: «**حيث مرّ بنا**»، تحت عنوان التنافي بين الأحكام الظاهرية.

• قوله ﭭ: «**أنّه يقتضي التنافي بينها**»، أي أن التصوّر الذي تقدّم للأحكام الظاهرية يقتضي التنافي بين الأحكام الظاهرية، ويقصد من الاقتضاء هنا الدلالة والكشف لا التأثير والعلّية، لأنّ التصوّر المتقدّم ليس هو علّة لكون الأحكام الظاهرية متنافية، نعم هو يكشف عن ذلك.

• قوله ﭭ: «**بوجوداتها الواقعيّة**» إشارة إلى مبنى المصنّف ﭭ من أن الحكمين الظاهريين المختلفين متنافيان بنفسيهما سواء وصلا إلى المكلّف أم لا، بخلاف مبنى السيد الخوئي ﭭ الذي يرى أنّ التنافي بينهما بوجوداتها الواصلة لا بوجوداتها الواقعية. لهذا ذكرنا في بحث التنافي بين الأحكام الظاهرية أنّه سوف يترتّب على مبنى السيد الشهيد ﭭ آثار مهمّة، واحدة منها أنّه يوجد دليل اجتهادي على عدم حجّية الأمارة المشكوكة، ولكنّ الأصولي الذي لا يقبل مبنى السيّد الشهيد لا يملك الدليل الاجتهادي على عدم الحجّية للأمارة المشكوكة. نعم، عنده أصلٌ عمليّ.

• قوله ﭭ: «**وحجّية الخبر الدالّ على ثبوته**» أي على ثبوت التكليف المشكوك.

• قوله ﭭ: «**حكمان ظاهريّان متنافيان**»، فإذا استكشفنا أحدهما ننفي الآخر، من قبيل الضدّين، فإذا علمنا بوجود أحدهما نقول بعدم وجود الآخر قطعاً، أمّا الذي يرى أنّ الأحكام الظاهرية متضادّة بوجوداتها الواصلة لا بالجعل والاعتبار، ففي صورة وصول أحدهما لا يمكن نفي الآخر واقعاً؛ إذ لعلّ الثاني موجود واقعاً ولكنّه لم يصل.

• قوله ﭭ: «**دالّ بالدلالة الالتزاميّة على نفي الحجّية المذكورة**»، ولا يقول قائل: إنّ البراءة أصل عمليّ دلالته الالتزاميّة ليست بحجّة، لأننا نريد أن

نثبت بالدلالة الالتزاميّة لنفس الدليل لا لمؤدّى الدليل. مؤدّى الدليل أصل عملي أمّا نفس الدليل الذي قال: (رفع ما لا يعلمون) فهو أمارة من الأمارات، لهذا قال السيد الشهيد: «فالدليل الدالّ دالّ على البراءة» لا البراءة دالّة.

• قوله قدس سره: «**بذلك**»، أي بالدلالة الالتزاميّة.

• قوله قدس سره: «**على النهي عن العمل بالظنّ**»، هذا مستفاد من قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً**﴾.

• قوله قدس سره: «**وغير العلم**»، هذا مستفاد من قوله: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾.

• قوله قدس سره: «**هذا النهي**»، أي النهي المستفاد من الآية المباركة.

• قوله قدس سره: «**على ذلك**»، أي على الاستدلال.

• قوله قدس سره: «**معناها**»، أي معنى الحجّية.

• قوله قدس سره: «**جعلها علماً**»، هذا على مسلك الطريقيّة.

• قوله قدس سره: «**كونها**»، أي الأمارة.

• قوله قدس سره: «**لأنّ موضوعه غير محرز**»، لأنّ التمسّك بالعامّ تمسّك بالحكم لإثبات موضوعه وتمسّك بالحكم لنفي موضوعه، وكلاهما غير ممكن؛ لأنّ الحكم لا يتعرّض لا لإثبات ولا لنفي موضوعه، بل لابدّ من دليل آخر يثبت إحراز أو عدم إحراز الموضوع.

الميرزا يقول إنّ دليل الحجّية يتصرّف في الموضوع. السيّد الشهيد يقول دليل خبر حجّية الواحد لا يتصرّف في الموضوع. فإذا دلّ دليل على حجّية خبر الواحد فإنّه يقع تعارض بين الإطلاق في الآية وبين دليل الحجّية، وحيث إنّ الآية المباركة تشمل كلّ الظنون وهذه تقول بحجّية بعض الظنون فتقيّد إطلاق الآية بدليل حجّية خبر الواحد وإلاّ فنحن نقول: لا حكومة بين دليل

الحجّية وبين الآية المباركة، خلافاً لما تفرضه مدرسة الميرزا من وجود حكومة بين دليل الحجّية وإطلاق الآية المباركة.

• قوله ﵀: «**ليس نهياً تحريميّاً**»، تكليفيّاً.

• قوله ﵀: «**وإنّما هو إرشاد إلى عدم حجّيته**» أي إرشاد إلى عدم حجّية العمل بالظنّ.

فخبر الواحد يقول: الظنّ حجّة، والآية تقول: الظنّ ليس بحجّة. وحيث إنّ معنى الحجّية عند الميرزا يعني: جعلته علماً، فهذا يعني أنّ دليل حجّية خبر الواحد يقول: جعلت الظنّ علماً، والآية تقول: لم أجعله علماً، فيقع التعارض بينهما.

• قوله ﵀: «**وإنّما محذوره احتمال التورّط في مخالفة الواقع**»، إنّنا ذكرنا في ما سبق أنّ الأحكام الظاهريّة أحكام طريقيّة بلحاظ التأمين عن الواقع وبلحاظ تنجيز الواقع، فمفاد الآية يكون عدم الحجّية.

• قوله ﵀: «**فيكون مفادها**»، أي الآية.

• قوله ﵀: «**في رتبة مفاد حجّية الأمارة**»، لا في طولها ومتأخّرة عنها، فيكون دليل حجّية الأمارة حاكمة على مفاد الآية المباركة.

• قوله ﵀: «**وبهذا تصلح لنفي الحجّية المشكوكة**»، ومن هنا يوجد عندنا إطلاق قرآني على نفي حجّية الأمارة المشكوكة الحجّية، فكلّ أمارة أفادت ظنّاً وشككنا في حجّيتها وعدم حجّيتها بناءً على هذا الاستدلال يوجد دليل قرآني على عدم الحجّية في قبال الأصول العامّة، ومن يدّعي الحجّية فعليه أن يقيم الدليل، فما لم يقم الدليل فأصالة الإطلاق في الآية المباركة تثبت عدم الحجّية.

(٣٧)

مقدار ما يثبت بدليل الحجية

- التنبيه الأول: موقع البحث في الدراسات الأصولية
- التنبيه الثاني: تأريخ المسألة
- التنبيه الثالث: توضيح مصطلحات المسألة
- التنبيه الرابع: تحرير محل النزاع
- الأقوال في المسألة

وكلَّما كانَ الطريقُ حجّةً ثبتَ به مدلولُه المطابقيُّ، وأمّا المدلولُ الالتزاميُّ فيثبتُ في حالتين بدون شكّ وهما:

أوّلاً: فيما إذا كان الدليلُ قطعياً.

وثانياً: فيما إذا كان الدليلُ على الحجيةِ يرتِّبُ الحجيةَ على عنوانٍ ينطبقُ على الدلالةِ المطابقيةِ والدلالةِ الالتزاميةِ على السواء، كما إذا قامَ الدليلُ على حجّيةِ عنوانِ الخبر وقلنا: إنّ كلاًّ مِن الدلالةِ المطابقيةِ والدلالةِ الالتزاميةِ مصداقٌ لهذا العنوان.

وأمّا في غيرِ هاتينِ الحالتينِ فقد يقعُ الإشكالُ، كما في الظهور العرفيِّ الذي قام الدليلُ على حجّيتهِ، فإنّه ليس قطعياً، كما أنّ دلالتَه الالتزاميةَ ليست ظهوراً عرفياً. فقد يقالُ: إنّ أمثالَ دليلِ حجيةِ الظهورِ لا تقتضي بنفسِها إلا إثباتَ المدلولِ المطابقيِّ ما لم تقمْ قرينةٌ خاصّةٌ على إسراءِ الحجيةِ إلى الدلالاتِ الالتزاميةِ أيضاً.

ولكنَّ المعروفَ بينَ العلماء التفصيلُ بين الأماراتِ والأصول، فكلُّ ما قام دليلٌ على حجّيتِه من باب الأماريةِ ثبتتُ به مدلولاتِه الالتزاميةِ أيضاً، ويقالُ حينئذٍ: إنّ مثبتاتِه حجّةٌ، وكلُّ ما قامَ دليلٌ على حجّيتِه بوصفِه أصلاً عملياً فلا يكونُ مثبتاتُه حجّةً، بل لا يتعدَّى فيه من إثباتِ المدلولِ المطابقيِّ إلاّ إذا قامتْ قرينةٌ خاصّةٌ في دليل الحجّية على ذلك.

الشرح

الأمر الثاني: مقدار ما يثبت بدليل الحجية

الأمر الثاني من المبادئ العامّة التي ذكرها المصنّف ﷺ كمقدّمة للدخول في بيان النوع الأول من أدلّة الاستنباط، هو مقدار ما يثبت بدليل الحجّية. وقبل الدخول في أصل المطلب لابدّ من الإشارة إلى جملة من التنبيهات:

التنبيه الأول: موقع هذا البحث في الدراسات الأصولية

لم يفرد علماء الأصول لهذا العنوان بحثاً مستقلاً في دراساتهم الأصولية، وإنّما أشاروا إليه ضمن تنبيهات الاستصحاب، وعُنوِنَ في كلماتهم بعناوين تختلف عن العنوان الذي ذكره المصنّف ﷺ في المتن، ونحن نشير إلى عناوين الأعلام من الأصوليين لهذا البحث، مع الإشارة إلى موقع البحث في تصنيفاتهم:

• بحَث المحقّق الخراساني ﷺ هذا المطلب في كفايته في التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب، حيث قال: «السابع: لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام، ولأحكامه في استصحاب الموضوعات كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية، وإنّما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب بواسطة غير شرعية، عادية كانت أو عقلية»(١).

• بحث الميرزا النائيني ﷺ هذا المطلب في فوائده في التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب، حيث قال: «التنبيه الثامن: قد اشتهر بين المتأخّرين

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ٤١٤.

القول باعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الأصول، خلافاً لما يظهر من بعض كلمات المتقدّمين، وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي بيان ما تمتاز به الأمارات عن الأصول موضوعاً وحكماً»[١].

• بحث المحقّق الأصفهاني ﵀ هذا المطلب في نهاية الدراية، في التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب تحت عنوان: الأصول المثبتة[٢].

• بحث المحقّق العراقي ﵀ هذا المطلب في مقالات الأصول، ضمن تنبيهات الاستصحاب في التنبيه التاسع، تحت عنوان: الأصل المثبت[٣].

• بحث البجنوردي هذا المطلب في منتهى الأصول ضمن التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب، حيث قال: التنبيه السابع: في عدم اعتبار الأصول المثبتة[٤].

• بحث السيد الخوئي ﵀ هذا المطلب في المصباح، ضمن التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب، حيث قال: «التنبيه الثامن: في البحث عن الأصل المثبت، وأنه هل تترتّب بالاستصحاب الآثار الشرعية المترتّبة على اللوازم العقلية أو العادية للمتيقّن؟»[٥].

• بحث السيد محمد سعيد الحكيم هذا المطلب في المبحث الأول من شروط الاستصحاب، تحت عنوان: في أثر الاستصحاب[٦].

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٤، ص ٤٨١.

(٢) راجع: **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني: ج ٣، ص ٢٢١ ـ ص ٢٣٠.

(٣) راجع: **مقالات الأصول**، تأليف المحقّق الأصولي الكبير آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي ﵀، مجمع الإسلامي، الطبعة الأولى المحققة ١٤١٤ هـ: ج٢، ص٤٠٧ ـ ٤١٣.

(٤) راجع: **منتهى الأصول**، البجنوردي: ج ٢، ص ٤٧٧ ـ ص٤٩٤.

(٥) راجع: **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٥٠ـ ص ١٧٦.

(٦) راجع: **المحكم في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج٥، ص١١٧ ـ ١٥٦.

• بحث السيد الروحاني هذا المطلب في المنتقى في التنبيه السادس من تنبيهات الاستصحاب، حيث قال: التنبيه السادس: في الأصل المثبت[١].

• أمّا السيد الشهيد الصدر قدس سره فقد بحثه في أغلب مصنّفاته الأصولية: ففي الحلقة الثانية بحثه في موضعين؛ الأول: في التمهيد الذي ذكره قبل الدخول في الأدلّة المحرزة تحت عنوان: مقدار ما يثبت بالأدلّة االمحرزة[٢]. الثاني: في بحث الاستصحاب، حيث ذكر هناك أنّ البحث في الاستصحاب يقع في عدّة مقامات، الثالث منها: في مقدار ما يثبت بالاستصحاب[٣].

وفي الحلقة الثالثة كذلك بحثه في موضعين؛ الأول: في المبادئ العامّة للأدلّة المحرزة تحت عنوان: مقدار ما يثبت بدليل الحجّية[٤]. والثاني: في بحث الاستصحاب تحت عنوان: مقدار ما يثبت بالاستصحاب[٥].

أما في البحوث فقد بحثه قدس سره في الفصل الثالث من فصول حجّية الاستصحاب، تحت عنوان: مقدار ما يثبت بدليل الاستصحاب، وقد أطال البحث هناك[٦].

من خلال هذا الاستعراض الموجز لكلمات الأعلام من الأصوليين نستخلص ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إنّ جميع علماء الأصول بحثوا هذا المطلب ضمن

---

(١) راجع: **منتقى الأصول**، مصدر سابق: ج٦، ص٢١١ ـ ص٢٢٩.

(٢) راجع: **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، مصدر سابق: ص١٧٣.

(٣) راجع: **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية: ص ٣٩٣.

(٤) راجع: **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، تأليف آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر: ص٤٧.

(٥) راجع: **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، مصدر سابق: ص ٤٩٠.

(٦) راجع: **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٦، ص١٦٥ ـ ص٢٠٨.

تنبيهات الاستصحاب، إلاَّ السيد الشهيد ﰂ فهو الوحيد الذي بحثه في موضعين؛ الأول: في المبادئ العامّة للأدلّة المحرزة، والثاني: في بحث الاستصحاب.

الملاحظة الثانية: إن التسمية المتعارفة لهذه المسألة في الدراسات الأصولية تختلف عن التسمية المذكورة في هذا الكتاب، فقد عُرف هذا البحث عند الأصوليين بـ«مثبتات الأمارات والأصول» والمقصود بالمثبتات: المداليل الالتزامية، أمّا المصنّف ﰂ فقد أطلق على هذا البحث اسم: «مقدار ما يثبت بدليل الحجّية»، ومن الواضح أن تسمية المصنّف لهذه المسألة في هذا الكتاب تعكس المضمون بشكل أوضح من التسميات المتعارفة.

التنبيه الثاني: تأريخ المسألة

إن أول من عَنوَن هذه المسألة بعنوان (الأصل المثبت) هو الشيخ الكبير كاشف الغطاء، هذا ما ذكره المحقّق المروّج في منتهى الدراية، حيث قال: «وفي شرح المحقّق الآشتياني عن مجلس درس الشيخ الأعظم أن أوّل من عَنوَنَ عدم حجّية الأصل المثبت هو الشيخ الكبير في كشف الغطاء وتبعه الفقهاء من بعده»[1].

أما في الدراسات الأصولية المتقدّمة على زمان الشيخ الأعظم فلم يُعقد بحث مستقلّ لمقدار ما يثبت بدليل الحجّية؛ قال السيد الخوئي في المصباح: «إنّ مسألة عدم حجّية الأصل المثبت من المسائل المستحدثة، ولم تكن معنوَنة في كلمات القدماء»[2]. نعم، توجد تطبيقات لهذه المسألة في الفروع الفقهية، أو بعض الإشارات في الكتب الأصولية كالقوانين، ولعلَّ الشيخ الأنصاري هو

---

(١) **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، مصدر سابق: ج ٧، ص ٥١١.

(٢) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص١٦١.

أول من طرح هذا البحث بصراحة، وعقد له بحثاً مستقلاً، قال ﵀ في فرائده: «الأمر السادس: في عدم ترتّب الآثار الشرعية على الاستصحاب والدليل عليه، ... ولعلّ هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر، من نفي الأصول المثبتة، فيريدون به: أن الأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتى يترتّب عليه حكمه الشرعي، بل مؤدّاه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً»(١).

وهذه المسألة - كما أسلفنا- كانت تبحث في السابق ـ من زمان الشيخ الأنصاري إلى وقتنا الحالي ـ ضمن تنبيهات الاستصحاب، ويعتبر السيد الشهيد ﵀ هو أوّل من بحث هذه المسألة ضمن المبادئ العامّة للأدلّة المحرزة، مضافاً إلى بحثها في مبحث الاستصحاب.

التنبيه الثالث: توضيح مصطلحات المسألة

هناك جملة من المصطلحات لابدّ من الوقوف عليها قبل الدخول في أصل المطلب، وهي: مصطلح أمارة، وأصل عملي، ودلالة مطابقية، ودلالة التزامية، وحيث إنّ المصطلحين الأولين مرَّت الإشارة إليهما في بحوث سابقة من هذا الشرح، لذا سوف نقتصر على بيان معنى الدلالة بكلا قسميها:

تقسم الدلالة اللفظية في علم المنطق(٢) إلى ثلاثة أقسام، هي:

١. الدلالة المطابقية: وهي دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له ومطابقته له، كدلالة الكتاب على أوراقه وجلده ونقوشه. وهذه الدلالة هي الدلالة الأصلية في الألفاظ التي وُضعت لأجلها مباشرة.

٢.الدلالة الالتزامية: وهي دلالة اللفظ على معنى خارج معناه الموضوع

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٣٤.

(٢) انظر **المنطق**، مصدر سابق: ص٣٩.

له ولكنّه لازم له، كدلالة حضور زيد عندك على كونه حيّاً، إذ لو لم يكن حيّاً لما كان حاضراً. والدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقية؛ لأنّ الدلالة على ما هو خارج المعنى لا تكون إلا بعد الدلالة على المعنى نفسه.

٣. الدلالة التضمّنية: وهي دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له، كدلالة الكتاب على الورق وحده.

ويختصّ بحثنا بالدلالة المطابقية والالتزامية دون التضمّنية، فللدليل المحرز مدلول مطابقي والتزامي.

ثم اعلم أن اللازم ينقسم إلى أقسام ثلاثة:

• اللازم الشرعي: وهو الذي لولا حكم الشارع لما حكمنا بلزومه، كما لو دلّ الخبر على حياة زيد، فلازم ذلك عدم جواز العقد على زوجته.

• اللازم العقلي: وهو الذي يحكم العقل بلزومه، كما لو دلّ الخبر على حياة زيد، فاللازم العقلي للمدلول المطابقي لهذا الخبر هو أن زيداً يشغل حيّزاً. أو كملاقاة الثوب المتنجّس للماء الذي شُكَّ في بقائه على الكرّية، فإنّ استصحاب كرّيته إلى زمان الملاقاة يلزمه ملاقاة الثوب للماء في حال الكرّية.

• اللازم العادي: وهو الذي لا يحكم به الشرع ولا العقل، بل العادة تقتضيه، كنبات لحية زيد إذا علم بحياته بعد عشرين سنة مثلاً، أو كنبات اللحية الذي هو لازم لحياة الغائب، فإنّ جريان استصحاب حياته يستلزم عادة نبات لحيته.

التنبيه الرابع: تحرير محل النزاع في المسألة

إذا كان عندنا موضوع له أثر شرعي، فلابدّ من ترتّب أثره عليه من إحراز ذلك الموضوع بالقطع أو بأمارة معتبرة أو بأصل عملي، فهنا عدّة صور:

الصورة الأولى: أن يكون الدليل الدالّ على المدلول المطابقي قطعياً، كما لو

قطع الإنسان بحياة شخص فارقه منذ الصغر قبل عشرين سنة، فلا إشكال في أن جميع اللوازم الشرعية والعادية والعقلية تثبُت،لأنّ القطع بشيءٍ يستلزم القطع بتحقّق جميع لوازمه، فإذا كانت تلك اللوازم لها آثار شرعية فلا إشكال في لزوم ترتّب تلك الآثار الشرعية عند القطع بأصل الشيء لأنّ اللوازم أيضاً تكون محرزة بالوجدان كنفس الشيء. وهذه الصورة كما هو واضح لم يقع فيها نزاع، فهي خارجة عن محلّ بحثنا.

الصورة الثانية: إذا كان الموضوع الذي ثبتت له الحجّية ينطبق بحدّ ذاته على المدلول المطابقي والالتزامي، بمعنى أنّ دليل الحجّية سنخ دليل يشمل بمفاده المدلول المطابقي والالتزامي معاً، كما لو قال المولى: «كلّ ما يفيده الخبر فهو حجّة»، فموضوع الحجّية هو كلّ ما يفيده الخبر، ومما لا شكّ فيه أن المدلولين مما يفيدهما الخبر، فحينئذٍ يكون المدلول الالتزامي حجّة؛ ففي هذه الصورة لا معنى للنزاع في أن المدلول الالتزامي يشمله دليل الحجّية أو لا يشمله.

الصورة الثالثة: إذا فرضنا قيام أمارة معتبرة على حياة شخص، فلا إشكال في لزوم ترتّب آثار نفس الحياة من حرمة التصرّف في ماله وحرمة تزويج زوجته ونحو ذلك؛ لأنّ ذلك مقتضى دليل اعتبار الأمارة، وأما الآثار الشرعية المترتّبة على لوازم الحياة، فهنا توجد حالتان:

فتارة اللازم الشرعي يترتّب على الخبر من دون واسطة، كما لو فَقَدَ شخص ابنه منذ الصغر، فنذر إن بقي حياً إلى الزمان الكذائي أن يتصدّق بدينار، وقامت الأمارة المعتبرة على حياته، فالمدلول المطابقي للأمارة المعتبرة هو الحياة، ولازمها وجوب الصدقة. وكذا لو قامت الأمارة المعتبرة على حياة زيد، فإنّ لازم ذلك: عدم جواز العقد على زوجته، وهذا اللازم ترتّب على الخبر بلا واسطة. فهذه الصورة خارجة عن محلّ النزاع، فسواء ثبتت الحياة

بالأمارة أم بالأصل العملي فإنّ اللازم الشرعي يثبت.

وأخرى: إن اللازم الشرعي يترتّب على الخبر بواسطة غير شرعية، كما لو قامت الأمارة المعتبرة على حياة زيد، فإنّ لازم ذلك نبات لحيته ويترتّب عليها وجوب التخليل في الوضوء(١)، وكذا لو فَقَدَ شخص ابنه منذ الصغر فنذر التصدق بدينار إن نبتت لحية ابنه، وبعد عشرين سنة قامت الأمارة المعتبرة على حياته، فالمدلول المطابقي للأمارة المعتبرة هو الحياة، ولازمها نبات اللحية الذي يترتّب عليه وجوب الصدقة. فوجوب التصدق لازم شرعي ترتّب على الخبر بواسطة غير شرعية وهي نبات اللحية. وهذه الصورة هي التي وقع فيها النزاع .

قال في منتهى الدراية: «محلّ النزاع في الأصل المثبت هو أنّ الاستصحاب كما يثبت الأحكام الشرعية المترتّبة على المستصحب بلا واسطة - كحرمة تقسيم أموال الغائب وحرمة تزويج زوجته وغيرهما من الأحكام المترتّبة على الحياة- كذلك تثبت الآثار الشرعية المترتّبة على لوازم الحياة عقلاً أو عادةً كالمثالين المزبورين أوّلاً، مع وضوح عدم عرضية الحكم الثابت لنفس المستصحب، كالحياة المترتّب عليها وجوب الانفاق على زوجته وحرمة تزويجها وتقسيم أمواله، مع الحكم الثابت للازم المستصحب عادةً كنبات اللحية الذي هو لازم عاديّ للحياة، فإنّ حكمها الشرعي - كحرمة حلقها واستحباب تسريحها وتدويرها مثلاً- ليس في عرض حكم نفس الحياة، بل في طوله، لوساطة اللازم العادي بينهما»(٢).

ولا يخفى أنه يعتبر في محلّ النزاع أن يكون اللازم - كنبات اللحية- مترتّباً

---

(١) المثال لتوضيح الفكرة فقط، باعتبار أن هذه المسألة من المسائل الخلافية، ولعلّ جل الفقهاء لا يقولون بوجوب التخليل.

(٢) **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، مصدر سابق: ج ٧، ص ٥١٦.

على بقاء المستصحب لا على حدوثه وبقائه، إذ مع تيقّن حدوثه يكون هو بنفسه أيضاً كالمستصحب متيقَّن الحدوث وموردآً للاستصحاب، ومعه لا حاجة إلى الأصل المثبت والبحث عن حجّيته وعدمها؛ لكفاية استصحاب نفس اللازم في ثبوت أثره الشرعي. قال السيد محمد تقي الحكيم ﷺ : «ويراد بالأصل المثبت: الأصل الذي تقع فيه الواسطة غير الشرعية – عقلية أو عادية – بين المستصحب والأثر الشرعي الذي يراد إثباته، على أن تكون الملازمة بينهما (أعني المستصحب والواسطة) في البقاء فقط.

وإنّما قيّدناها بهذا القيد إخراجاً لما كانت الملازمة فيه قائمة بينهما حدوثا وبقاءً، إذ اللازم إذ ذاك يكون بنفسه متعلّقاً لليقين والشكّ، فيجري فيه الاستصحاب بلا حاجة إلى الالتزام بالأصل المثبت، وحجّيته موضع اتّفاق.

ومثاله: ما لو علمنا بوجود الكرّ في البيت ولم نشخّص موضعه وشككنا في ارتفاعه، فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الكرّ، ثم فحصنا بعد ذلك فوجدنا كميّة من الماء نحتمل أنها هي الكرّ ولم نجد غيرها، فبمقتضى الملازمة العادية أنّ الكرّ المستصحب هو هذا الماء. إلا أن تطبيق الكرِّ المستصحب على الموجود خارجاً ليس مما يقتضيه حكم الشارع، وإنّما اقتضته الملازمة العادية أو العقلية – بحكم عدم عثورنا على غيره –. فتطبيق أحكام الكرّ على هذا الماء إنّما هو بالأصل المثبت، أي بتوسّط تطبيق الكرّ عليه، الذي اقتضته الواسطة غير الشرعية، ومن المعلوم هنا أن هذا الماء، الذي يراد إثبات الكرية له، غير معلوم الكرية سابقاً، وإنّما المعلوم هو وجود الكرّ في البيت، وليست الملازمة بينه وبين الكرية إلا من حيث البقاء؛ إذ لازم بقاء الكرّ في البيت هو ثبوت الكريّة للموجود»[1] .

---

(١) **الأصول العامة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ٤٦٤ – ٤٦٥.

الأقوال في المسألة

القول الأول: ما ذهب إليه السيد الخوئي ﷺ

وهو عدم حجّية اللوازم غير الشرعية مطلقاً، وهذا ما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله: «فقد يقال: إنّ أمثال دليل حجّية الظهور لا تقتضي بنفسها إلا إثبات المدلول المطابقي؛ ما لم تقم قرينة خاصّة على إسراء الحجّية إلى الدلالات الالتزامية أيضاً».

وهذا القول ذهب إليه السيد الخوئي في المصباح، حيث قال: «الصحيح عدم الفرق بين الأمارات والاستصحاب، وعدم حجّية المثبتات في المقامين، فإنّ الظنّ في تشخيص القبلة وإن كان من الأمارات المعتبرة بمقتضى روايات خاصّة واردة في الباب، لكنّه إذا ظنّ المكلّف بكون القبلة في جهة، وكان دخول الوقت لازماً لكون القبلة في هذه الجهة لتجاوز الشمس عن سمت الرأس على تقدير كون القبلة في هذه الجهة، فلا ينبغي الشكّ في عدم صحّة ترتيب هذا اللازم وهو دخول الوقت، وعدم جواز الدخول في الصلاة. نعم تكون مثبتات الأمارة حجّة في باب الإخبار فقط، لأجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الإخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة، ففي مثل الإقرار والبيّنة وخبر العادل يترتّب جميع الآثار ولو كانت بوساطة اللوازم العقلية أو العادية، وهذا مختصّ بباب الإخبار، وما يصدق عليه عنوان الحكاية دون غيره من الأمارات»[١] .

فالسيد الخوئي يرى ـ خلافاً لمشهور الأصوليين ـ أنّ دليل الحجّية حتّى لو ثبت للحكم الظاهري بعنوان أنّه أمارة، فهو غير كافٍ لإثبات حجّية المدلول الالتزامي، بل نحتاج إلى قرينة إضافيّة، فإن وُجدت قلنا بحجّية مدلولها

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٥٥.

المطابقي والالتزامي معاً، ولكن لا لأصل دليل الحجّية بل للعناية الإضافيّة. أمّا إذا لم تكن عندنا عناية إضافيّة نلتزم أنّه جعل الحجّية ـ للحكم الظاهري ـ بعنوان أنّه أمارة ولكن مدلوله الالتزامي ليس بحجّة.

ومن هنا التزم ﷺ في بحث الاستصحاب في أنّ الاستصحاب أمارة وليس أصلاً عمليّاً، ولكن مثبتاته ليست بحجّة.

فهو لا يرى أن هناك تلازماً بين كون الحكم الظاهري أمارة وبين كون مدلوله الالتزامي حجّة، فقد يكون الحكم الظاهري أمارة ومدلوله الالتزامي ليس بحجّة، خلافاً لمسلك المشهور الذين قالوا إنّ كلّ ما يثبت أنّ الحكم الظاهري أمارة فمدلوله الالتزامي حجّة، وهذا معنى أنّ مثبتاته حجّة.

«والتحقيق: أن حجّية مثبتات الأمارة غير مرتبطة بمقام الإثبات، ولهذا تكون مثبتات الشهرة الفتوائية مثلاً حجّة لو فُرض حجّيتها مع عدم صدق عنوان الشهرة عليها وعدم ثبوت حجّيتها بالسيرة العقلائية العملية، نعم في غير الأمارات لا بأس بالبحث عن أنّ مقدار ما يثبت بدليل حجّيته هل يمكن أن يشمل اللوازم لنكات إثباتية أم لا، ولا إشكال في عدم ذلك في مثل أصالة الحلّ والاحتياط والطهارة، نعم في خصوص الاستصحاب قد يُتوهَّم أنّ مفاد دليل حجيّته ترتّب آثار المتيقّن مطلقاً ولو كانت بواسطة عقلية»[1].

القول الثاني: ما ذهب إليه المشهور

وهو التفصيل بين الأمارات والأصول العملية، فإنّ الأمارات تثبت لوازمها مهما تعدّدت الوسائط بينها وبين المدلول المطابقي للأمارة بخلاف الأصل، فالأصل في الأمارات حجّية المثبتات إلا ما خرج بالدليل، وفي الأصول العملية عدم حجّيتها إلا ما خرج بالدليل. فإذا شككنا في حياة

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٦، ص١٨١.

شخص وقد تركناه منذ صغره، فنستصحب حياته، لنرتّب عليه جميع آثار الحياة، ومنها نبات لحيته. فنبات اللحية من لوازم المستصحب وهو الحياة. والمشهور بين علماء الأصول عدم حجّية مثبتات الأصول، وحجّية مثبتات الأمارات، بمعنى: أن استصحاب حياة زيد لا يثبت نبات لحيته، لكن لو قامت أمارة على حياته، مثل البيّنة، فيثبت بها الإنبات أيضاً.

أضواء على النص

• قوله ﷿ «**وأمّا في غير هاتين الحالتين فقد يقع الإشكال**»، كما لو كان دليل الحجّية يرتّب الحجّية على عنوان يشكّ دخول المدلول الالتزامي تحت ذلك العنوان، كما لو قال المولى: كلّ ظهور عرفي فهو حجّة.

• قوله ﷿: «**فقد يُقال**» إشارة إلى مسلك السيّد الخوئي القائل بأنّ نفس الدليل لا يشمل المدلول المطابقي والالتزامي معاً.

• قوله ﷿: «**إنّ أمثال دليل حجّية الظهور لا تقتضي بنفسها إلاّ إثبات المدلول المطابقي**»، وإذا أردنا أن يشمل المدلول الالتزامي لابدّ من عناية إضافيّة في دليل الحجّية.

• قوله ﷿: «**ولكن المعروف بين العلماء التفصيل بين الأمارات والأصول**»، أي أنّ المعروف في العصر الثالث لهذا العلم هو التفصيل بين الأمارات والأصول العملية، أمّا هذا الخلط تجده في كلمات من سبق الشيخ الوحيد البهبهاني.

• قوله﷿: «**فكلّ ما قام دليل على حجّيته من باب الأماريّة ثبتت به مدلولاته الالتزاميّة أيضاً**»، فإذا ثبت أنّ هذا الحكم الظاهري حجّة من باب الأمارة فمدلولاته الالتزاميّة أيضاً تكون حجّة، فلا حاجة إلى عناية إضافيّة في الدليل.

• قوله ﷿: «**مثبتاته**»، أي مثبتات الأمارة.

• قوله ﭬ: «**بل لا يتعدّى فيه من إثبات المدلول المطابقي؛ إلاّ إذا قامت قرينة خاصّة في دليل الحجّية على ذلك**»، فإذا ثبت أنّ الحكم الظاهري أصل عملي، فإنّ دليل الحجّية يقول المدلول المطابقي فقط حجّة، أمّا المدلول الالتزامي فلابدّ أن ننظر إلى الدليل، فإن كان فيه عناية فإنّه يشمل المدلول الالتزامي للأصل العملي أيضاً، فيثبت الحجّة للمدلول الالتزامي للأصل العملي، أمّا إذا لم تكن فيه عناية، فنفس الدليل لا يثبت لنا حجّية المدلول الالتزامي في الأصول العمليّة. وهذا معنى عبارة الأصوليّين أنّ حجّية المدلولات الالتزاميّة في الأمارات على القاعدة، وأنّ حجّية المدلولات الالتزاميّة في الأصول العملية على خلاف القاعدة. فالمقصود من: «على القاعدة» أنه لا نحتاج إلى قرينة وعناية إضافيّة، وعلى خلاف مقتضى القاعدة يعني لكي نثبت الحجّية للمدلول الالتزامي للأصول العمليّة نحتاج إلى عناية إضافيّة.

(٣٨)

مستند القاعدة

- التوجيه الأول: ما ذهب إليه الميرزا النائيني
  - ✓ مناقشة السيد الخوئي
  - ✓ توهم ودفعه
  - ✓ مناقشة المصنف لتوجيه الميرزا
- التوجيه الثاني: ما ذهب إليه المصنف
  - ✓ الاستثناءات من القاعدة
  - ✓ تطبيقات المسألة.

وقد فسَّرَ المحقّقُ النائينيُّ ذلكَ - على ما تبنّاهُ من مسلكِ جعلِ الطريقيةِ في الأمارات - بأنّ دليلَ الحجّيةِ يجعلُ الأمارةَ علماً فيترتّبُ على ذلك كلُّ آثارِ العلم، ومن الواضِح أنّ من شؤونِ العلم بشيءٍ العلمَ بلوازِمِه، ولكنّ أدلّةَ الحجيةِ في بابِ الأصولِ ليس مفادُها إلا التعبّدَ بالجريِ العمليِّ على وفقِ الأصل، فيتحدّدُ الجريُ بمقدار مؤدَّى الأصل، ولا يشملُ الجريَ العمليَّ على طبق اللوازم إلا مع قيامِ قرينة.

واعترضَ السيدُ الأستاذُ على ذلك بأنّ دليلَ الحجّيةِ في باب الأماراتِ، وإن كان يجعلُ الأمارةَ علماً، ولكنّه علمٌ تعبّديٌّ جعليٌّ، والعلمُ الجعليُّ يتقدّرُ بمقدار الجعلِ، فدعوى أنّ العلمَ بالمؤدّى يستدعي العلمَ بلوازِمِه، إنّما تصدقُ على العلمِ الوجدانيِّ لا العلمِ الجعلي، ومن هنا ذهبَ إلى أن الأصلَ في الأماراتِ أيضاً عدمُ حجيةِ مثبتاتِها ومدلولاتِها الالتزامية، وأنّ مجرّدَ جعلِ شيءٍ حجّةً من بابِ الأماريةِ لا يكفي لإثباتِ حجّيتهِ في المدلولِ الالتزاميِّ.

والصحيحُ ما عليه المشهورُ من أن دليلَ الحجيةِ في باب الأماراتِ يقتضي حجيةَ الأمارةِ في مدلولاتِها الالتزاميةِ أيضاً، ولكن ليس ذلك على أساسِ ما ذكرَهُ المحقّقُ النائينيُّ من تفسيرٍ، فإنه فسَّر ذلك بنحوٍ يتناسبُ مع مبناه في التمييز بينَ الأماراتِ والأصول، وقد مرَّ بنا سابقاً أنه قدّس اللهُ روحَه يميّزُ بين الأماراتِ والأصول بنوعِ المجعول والمنشأِ في أدلّةِ حجّيتِها، فضابطُ الأمارةِ

عنده كونُ مفادِ دليل حجيّتِها جعلَ الطريقيةِ والعلمية، وضابطُ الأصل كونُ دليلِه خالياً من هذا المفادِ، وعلى هذا الأساسِ أرادَ أن يفسِّرَ حجيةَ مثبتاتِ الأماراتِ بنفس النكتةِ التي تميّزُها عنده عن الأصول، أي نكتةِ جعل الطريقية.

مع أننا عرفنا سابقاً أنّ هذا ليس هو جوهرَ الفرق بين الأماراتِ والأصول، وإنّما هو فرقٌ في مقام الصياغةِ والإنشاء، ويكونُ تعبيراً عن فرق جوهريٍّ أعمقَ، وهو أنّ جعلَ الحكم الظاهريِّ على طبق الأمارةِ بملاكِ الأهميةِ الناشئةِ من قوّةِ الاحتمال، وجعلَ الحكم الظاهريِّ على طبق الأصل بملاكِ الأهميةِ الناشئةِ مِن قوّةِ المحتمَل. فكلمّا جعلَ الشارعُ شيئاً حجّةً بملاكِ الأهمية الناشئةِ من قوّة الاحتمالِ كان أمارةً، سواءٌ كان جعلُه حجّةً بلسانِ أنه علمٌ أو بلسانِ الأمرِ بالجري على وفقِه.

وإذا اتّضحتْ النكتةُ الحقيقيةُ التي تميِّزُ الأمارةَ، أمكننا أن نستنتجَ أن مثبتاتِها ومدلولاتِها الالتزاميةِ حجّةٌ على القاعدةِ، لأنّ ملاكَ الحجيةِ فيها حيثيةُ الكشفِ التكوينيِّ في الأمارةِ الموجبةِ لتعيين الأهميةِ وفقاً لها، وهذه الحيثيةُ نسبتُها إلى المدلولِ المطابقيِّ والمداليل الالتزاميةِ نسبةٌ واحدةٌ، فلا يمكنُ التفكيكُ بين المداليل في الحجيةِ ما دامت الحيثيةُ المذكورةُ هي تمامَ الملاكِ في جعل الحجيةِ كما هو معنى الأماريةِ، وهذا يعني أنا كلما استظهرْنا الأماريةَ من دليل الحجيةِ، كفى ذلك في البناءِ على حجّية مثبتاتِها بلا حاجةٍ إلى قرينةٍ خاصّة.

الشرح

مستند القاعدة

بعد أن اتّفق مشهور الأصوليين على أنّ الأمارات حجّة في إثبات مداليلها الالتزامية أيضاً بخلاف الأصول العملية فإنها ليست كذلك، اختلفوا في تخريجه الصناعي:

التوجيه الأول: ما ذهب إليه الميرزا النائيني

افترض الميرزا النائيني فرقاً ثبوتياً بين الأمارات والأصول العملية، استلزم هذه النتيجة، أي أن سنخ المجعول في باب الأمارات يختلف عنه في الأصول العملية بحيث يترتّب عليه هذا الفرق. وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي بيان ما تمتاز به الأمارات عن الأصول موضوعاً وحكمًا. أمّا امتيازها من حيث الموضوع فبأمور:

الأول: عدم أخذ الشكّ في موضوع الأمارة وأخذه في موضوع الأصل، فإن التعبّد بالأصول العملية إنّما يكون في مقام الحيرة والشكّ في الحكم الواقعي، فقد أُخذ الشكّ في موضوع أدلّة الأصول مطلقاً محرزة كانت أو غير محرزة، بخلاف الأمارات، فإن أدلّة اعتبارها مطلقة لم يؤخذ الشكّ قيداً فيها، كقوله عليه السلام: (**العمري ثقة فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي**). نعم، الشكّ في باب الأمارات إنّما يكون مورداً للتعبّد بها، لأنه لا يعقل التعبّد بالأمارة وجعلها طريقاً محرزة للواقع مع انكشاف الواقع والعلم به، فلابدّ وأن يكون التعبُّد بالأمارة في مورد الجهل بالواقع وعدم انكشافه لدى من قامت عنده الأمارة، ولكن كون الشكّ مورداً غيرَ أَخْذ الشكّ موضوعاً.

الأمر الثاني: الأمارة إنّما تكون كاشفة عن الواقع مع قطع النظر عن التعبّد بها، بخلاف الأصول العملية، غايته أنّ كشفها ليس تامّاً كالعلم، بل كشف ناقص يجامعه احتمال الخلاف، فكلّ أمارة ظنية تشارك العلم من حيث الإحراز والكشف عما تحكي عنه، والفرق بينهما إنّما يكون بالنقص والكمال، فإن كاشفية العلم وإحرازه تامّ لا يجتمع معه احتمال الخلاف، وأما كاشفية الأمارة وإحرازها فهو ناقص يجتمع معه احتمال الخلاف. فالأمارات الظنية تقتضي الكشف والإحراز بذاتها مع قطع النظر عن التعّبد بها، وإنّما التعبّد يوجب تتميم كشفها وتكميل إحرازها بإلغاء احتمال الخلاف، وأما أصل الكشف والإحراز الناقص: فليس ذلك بالتعبّد، ولا يمكن إعطاء صفة الكاشفية والإحراز لما لا يكون فيه جهة كشف وإحراز، فالكشف الناقص في الأمارة كالكشف التامّ في العلم، لا يمكن أن تناله يد الجعل، وإنّما الذي يمكن أن تناله يد الجعل هو تتميم الكشف بإلغاء احتمال الخلاف وعدم الاعتناء به.

الأمر الثالث: الأمارة إنّما يكون اعتبارها من حيث كشفها وحكايتها عما تؤدّي إليه، بمعنى أن الشارع لاحظ جهة كشفها في مقام اعتبارها، فإن ألغى الشارع جهة كشفها واعتبرها أصلاً عملياً فلا يترتّب عليها ما يترتّب على الأمارات، بل يكون حكمها حكم الأصول العملية، كما لا يبعد أن تكون قاعدة التجاوز وأصالة الصحّة - بل الاستصحاب في وجهٍ- من هذا القبيل، فإن في هذه الأصول جهة الكاشفية والأمارية، ولكن الشارع اعتبرها أصولاً عملية.... فبهذه الأمور الثلاثة تمتاز الأمارة عن الأصل موضوعاً.

وأما امتيازها عنه حكماً: فهو أن المجعول في الأمارات إنّما هو الجهة الثانية من الجهات الثلاث التي يقتضيها العلم الطريقي، وهي: كونه صفة قائمة في النفس، وكونه كاشفاً وطريقاً إلى المعلوم، وكونه محرّكاً عملاً نحو المتعلّق.

فهذه الجهات الثلاث كلّها مجتمعة في العلم الطريقي، والمجعول في باب الأمارات إنّما هو الجهة الثانية من هذه الجهات، وفي باب الأصول العملية المحرزة إنّما هو الجهة الثالثة....

فهذه الجهات الثلاث مترتّبة في الوجود، بمعنى أن الجهة الأولى متقدّمة على الجهة الثانية رتبة، والجهة الثانية متقدّمة على الجهة الثالثة كذلك.

نعم، للعلم جهة رابعة وهي: كونه مقتضياً للتنجز عند المصادفة والمعذّرية عند المخالفة، وهذه الجهة إنّما تكون في عرض اقتضائه الحركة والجري العملي، فالجهة الثالثة والرابعة مما يقتضيهما العلم من الجهة الثانية، وهي: الإحراز والكاشفية.

إذا تبين ذلك، نقول: إن المجعول في باب الطرق والأمارات إنّما هو الطريقية والكاشفية والوسطية في الإثبات، بمعنى: أن الشارع جعل الأمارة محرزة للمؤدّى وطريقاً إليه ومثبتة له، بناء على ما هو التحقيق عند الميرزا: من أن الطريقية بنفسها تنالها يد الجعل كسائر الأحكام الوضعية، بل الطريقية أيضاً كالملكية والزوجية من الأمور الاعتبارية العرفية التي أمضاها الشارع، فإن الظاهر أنه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما يكون مخترعاً شرعياً، بل جميع الطرق والأمارات مما يتعاطاها يد العرف في إثبات مقاصدهم، كالأخذ بالظواهر والعمل بالخبر الواحد ونحو ذلك من الطرق والأمارات، فهي عندهم محرزة للمؤدّى وكاشفة عنه وواسطة لإثبات مقاصدهم كالعلم، والشارع قد أبقاها على حالها وأمضى ما عليه العرف، فالأمارات تكون كالعلم من حيث الإحراز والكاشفية وإثبات المؤدّى، وليس أخذ العقلاء بالأمارات لمجرّد تطبيق العمل على مؤدّياتها بلا توسط الإحراز، فإنه ليس في بناء العقلاء تعبّد في مقام العمل، فتطبيق عملهم على ذلك إنّما هو لكونها محرزة للمؤدّى.

فظهر: أن المجعول في الأمارات ليس هو مجرّد تطبيق العمل على المؤدّى، بل تطبيق العمل على المؤدّى من لوازم المجعول فيها، وإنّما المجعول أوّلاً وبالذات نفس الإحراز والوسطية في الإثبات، وبتوسطه يلزم تطبيق العمل على المؤدّى.

نعم المجعول في باب الأصول العملية مطلقاً هو مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، إذ ليس في الأصول العملية ما يقتضي الكشف والإحراز، وليست هي طريقاً إلى المؤدّى، بل إنّما تكون وظائف تعبّدية للمتحيّر والشاكّ لا تقتضي أزيد من تطبيق العمل على المؤدّى، سواء كان الأصل من الأصول المحرزة أو كان من الأصول الغير المحرزة، فإنه ليس معنى الأصل المحرز كونه طريقاً إلى المؤدّى، بل معناه هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر. فالمجعول في الأصل المحرز هو الجهة الثالثة من العلم الطريقي، وهي الحركة والجري العملي نحو المعلوم، فالإحراز في باب الأصول المحرزة غير الإحراز في باب الأمارات، فإن الإحراز في باب الأمارات هو إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، وأما الإحراز في باب الأصول المحرزة : فهو الإحراز العملي في مقام تطبيق العمل على المؤدّى، فالفرق بين الإحرازين مما لا يكاد يخفى.

وأما الأصول الغير المحرزة: فالمجعول فيها مجرّد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ من دون البناء على أنه هو الواقع، فهو لا يقتضي أزيد من تنجيز الواقع عند المصادفة والمعذّرية عند المخالفة، وهو الذي كان يقتضيه العلم من الجهة الرابعة.

لا أقول: إن المجعول في باب الأصول الغير المحرزة نفس التنجيز والمعذّرية، فإن ذلك واضح الفاسد كما تقدّم، بل المجعول فيها معنى لا يقتضي أزيد من التنجيز والمعذّرية، بالبيان المتقدّم في باب جعل الطرق

والأمارات.

فتحصّل: أن الأصول العملية كلّها وظايف للمتحيّر في مقام العمل، والتعبّد بها لمحض الجري العملي على طبق المؤدّى بلا توسط الإحراز.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك السرّ في ما اشتهر بين المتأخّرين من: اعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الأصول، فإن الوجه في ذلك إنّما هو لمكان أن المجعول في باب الأمارات معنىً يقتضي اعتبار مثبتاتها ولو بألف واسطة عقلية أو عادية، بخلاف المجعول في باب الأصول العملية، فإنه لا يقتضي أزيد من اعتبار نفس مؤدّى الأصل، أو ما يترتّب عليه من الأحكام الشرعية بلا واسطة عقلية وعادية.

بيان ذلك: إن الأمارة إنّما تحكي عن نفس المؤدّى ولا تحكي عن لوازم المؤدّى وملزوماته الشرعية بما لها من الوسائط العقلية أو العادية؛ فإن البيّنة أو الخبر الواحد إنّما يقوم على حياة زيد أو موت عمرو، فهو إنّما يحكي عن نفس الحياة والموت، ولا يحكي عن نبات اللحية وما يستتبعه من الآثار الشرعية أو العقلية والعادية؛ بداهة أن المخبر بالحياة ربما لا يلتفت إلى نبات اللحية فضلاً عما يستتبعه، والحكاية عن الشيء فرع الالتفات إليه، فليس الوجه في اعتبار مثبتات الأمارة كونها حاكية عن لوازم المؤدّى وملزوماته، بل الوجه فيه هو أن الأمارة إنّما تكون محرزة للمؤدّى وكاشفة عنه كشفاً ناقصاً والشارع بأدلّة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها، فصارت الأمارة ببركة اعتبارها كاشفة ومحرزة كالعلم، وبعد انكشاف المؤدّى يترتّب عليه جميع ما للمؤدّى من الخواصّ والآثار على قواعد سلسلة العلل والمعلولات واللوازم والملزومات، ولا يحتاج في إثبات اللوازم إلى كون الأمارة حاكية عنها، بل إثباتها إنّما يكون من جهة إحراز الملزوم، كما لو أحرز الملزوم بالعلم الوجداني، فإنه لا يكاد يشكّ في إثبات العلم لجميع ما يقتضيه المعلوم بوجوده الواقعي، من اللوازم

والملزومات والعلل والمعلولات، والأمارة الظنية بعد اعتبارها يكون حالها حال العلم . نعم، بين الأمارة والعلم فرق، وهو أن العلم لما كان لا تناله يد التعبّد الشرعي فلا يتوقّف إثباته للوازم والملزومات على أن يكون في سلسلتها أثر شرعي، بخلاف الأمارة فإنه لابدّ فيها من أن ينتهي الأمر – ولو بألف واسطة – إلى أثر شرعي، حتى لا يلزم لغوية التعبّد بها.

والحاصل: أنه كما أن الشيء بوجوده الواقعي يلازم وجود اللوازم والملزومات والعلل والمعلولات، كذلك إحراز الشيء يلازم إحراز اللوازم والملزومات والعلل والمعلولات عند الالتفات إليها، وبعدما كانت الأمارة الظنية محرزة للمؤدّى فيترتّب عليه جميع ما يترتّب عليه من الآثار الشرعية ولو بألف واسطة عقلية أو عادية. فظهر: أن السرّ في اعتبار مثبتات الأمارات هو أن المجعول فيها معنى يقتضي ذلك.

وأما الأصول العملية : فلما كان المجعول فيها مجرّد تطبيق العمل على المؤدّى بلا توسيط الإحراز، فهو لا يقتضي أزيد من إثبات نفس المؤدّى أو ما يترتّب عليه من الحكم الشرعي بلا واسطة عقلية أو عادية، فإنه لابدّ من الاقتصار على ما هو المتعبَّد به، والمتعبَّد به في الأصول العملية مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، والمؤدّى إن كان حكماً شرعياً فهو المتعبّد به، وإن كان موضوعاً خارجياً فالمتعبّد به إنّما هو ما يترتّب عليه من الحكم الشرعي، فإن الموضوع الخارجي بما هو غير قابل للتعبّد به.

وأما الأثر الشرعي المترتّب عل المؤدّى بواسطة عقلية أو عادية – كما لو فُرض أن لنبات اللحية أثراً شرعياً في المثال المتقدّم – فهو غير متعبّد به، فإن مؤدّى الأصل نفس الحياة لا نبات اللحية، والمفروض: أن الأثر الشرعي لم يترتّب على الحياة ليكون التعبّد بالحياة بلحاظ ذلك الأثر، بل الأثر مترتّب على نبات اللحية، فالأصل الجاري في الحياة لا يمكن أن يثبت الحكم الشرعي

المترتّب على نبات اللحية، لأنَّ الحكم الشرعي لا بنفسه مؤدّى الأصل ولا موضوعه، إذ المفروض أن موضوعه إنّما هو نبات اللحية، والأصل لم يؤد إليه، بل أدّى إلى الحياة، فكيف يمكن إثبات حكم لموضوع بقيام الأصل على موضوع آخر ؟[(١)].

وخلاصة ما أفاده تتّئُ : أن للعلم آثاراً أربعة:

١. كونه صفة نفسانية وهي الاطمئنان بحصول متعلّق العلم من دون أن يشوبه شكّ.

٢. كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه.

٣. كونه محرّكاً للمكلّف باتجاه المؤدّى ـ أي خصوصية التحريك العملي باتجاه الواقع الذي تعلَّق به.

٤ - كونه منجّزاً ومعذّراً.

«والأثر الأوّل من مختصّات العلم تكويناً، ولا يمكن أن يقوم شيء مقامه إلا بأن يكون علماً حقيقة.

والأثر الثاني هو المجعول في باب الأمارات؛ حيث إنّ الشارع يحكم فيها بتتميم الكشف اعتباراً وجعلها علماً وطريقاً، فتقوم الأمارة مقام العلم في هذه الخصوصية وتترتّب عليه الآثار والخصائص الأخرى.

والأثر الثالث هو المجعول في باب الأصول العملية. غاية الأمر، تارة: يجعل الأصل كالعلم في التحريك والجري العملي على طبق الشيء على أنّه هو الواقع تنزيلاً وتعبّداً وهذا هو المجعول في باب الأصول التنزيلية أو المحرزة.

وأخرى: يجعل الأصل كالعلم في المحرّكية من دون افتراض مؤدّاه هو الواقع وهذا هو المجعول في الأصول غير التنزيلية. وعلى كلّ حال يكون

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٤، ص ٤٨١ – ٤٨٩، مع تصرّف قليل.

ترتّب الأثر الرابع على الحجّة بالتبع لا بالاستقلال؛ لأنّه يرى استحالة جعل المنجّزية والمعذّرية لكونهما من أحكام العقل، ولا يعقل للشارع تنزيل شيء منزلة حكم غيره.

وبناءً على هذا التصنيف يثبت الفرق المذكور بين الأمارات والأصول العملية؛ إذ جعل الطريقية والعلمية في باب الأمارة يعني تتميم كاشفيتها، ومن الواضح أنّ الكاشفية الثابتة بالنسبة إلى المدلول المطابقي في باب الأمارة بنفسها ثابتة بالنسبة إلى ملازماتها، فلا محال تثبت جميعاً بتتميم كشفها. وهذا بخلاف الأصول لأنّ المجعول فيها ليس هو تتميم الكشف، بل مجرّد الجري العملي، وهو لا يستلزم التعبّد بالجري العملي على طبق اللوازم التي لم تتمّ أركان الأصل العملي فيه»[1].

فتحصَّل أن الوجه الذي أقامه الميرزا النائيني ﷺ يبتني على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ جعل الحجّية للأمارة يعني جعلها طريقاً وعلماً، بتتميم كشفها.

المقدّمة الثانية: العلم بالشيء علم بلوازمه.

فتكون النتيجة: إن موضوع الحجّية هو مطلق المدلول، سواء كان مطابقياً أو التزامياً.

مناقشة السيد الخوئي

لم يناقش السيد الخوئي ﷺ في المقدّمة الأولى؛ لأنّه يسلم بأن المجعول في مورد الأمارة هو العلمية وتتميم الكشف، لكنّه ناقش في المقدّمة الثانية وهي أن العلم بالشيء علم بلوازمه بتعميمه إلى العلم التعبّدي؛ إذ لا تلازم بين جعل اليقين التعبّدي بشيء واليقين التعبّدي بلوازمه، وإنّما التلازم بين اليقين

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٦، ص١٧٦

الحقيقي بشيء واليقين الحقيقي بلوازمه، ولا يوجد في باب الأمارات إلا اليقين التعبّدي، لأنّ الشارع وإن جعلها علماً، فهي لا تخرج عن كونها كاشفاً ناقصاً عبّدَنا الشارع بتنزيل احتمال الخلاف فيها منزلة العدم. ومن الواضح أن مجرّد جعل الأمارة علماً لوحده، لا يبرّر كونها حجّة في جميع مداليلها، فللشارع أن يفكّك ـ في مقام الجعل ـ بين المداليل المطابقية والالتزامية فيجعلها حجّة وعلماً في الأول دون الثاني.

قال في المصباح: «إنا ننقل الكلام إلى الأمارات، فإنه لا دليل على حجّية مثبتاتها. وما ذكره – من أن العلم الوجداني بشيء يقتضي ترتّب جميع الآثار حتى ما كان منها بتوسّط اللوازم العقلية أو العادية، فكذا العلم التعبّدي – غير تامّ، لأنّ العلم الوجداني إنّما يقتضي ذلك، لأنه من العلم بالملزوم يتولد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمة، فترتّب آثار اللازم ليس من جهة العلم بالملزوم، بل من جهة العلم بنفس اللازم المتولّد من العلم بالملزوم. ولذا يقولون: إن العلم بالنتيجة يتولّد من العلم بالصغرى والعلم بالكبرى، فإن العلم بالصغرى هو العلم بالملزوم، والعلم بالكبرى هو العلم بالملازمة، فيتولد من هذين العلمين العلم الوجداني باللازم وهو العلم بالنتيجة، بخلاف العلم التعبّدي المجعول، فإنه لا يتولد منه العلم الوجداني باللازم – وهو واضح – ولا العلم التعبّدي به، لأن العلم التعبّدي تابع لدليل التعبّد، وهو مختصّ بالملزوم دون لازمه؛ لما عرفت من أن المخبر إنّما أخبر عنه لا عن لازمه.

فالذي تحصّل – مما ذكرناه في المقام – أن الصحيح عدم الفرق بين الأمارات والاستصحاب، وعدم حجّية المثبتات في المقامين، فإن الظنّ في تشخيص القبلة وإن كان من الأمارات المعتبرة بمقتضى روايات خاصّة واردة في الباب، لكنّه إذا ظنّ المكلّف بكون القبلة في جهة، وكان دخول الوقت

لازماً لكون القبلة في هذه الجهة لتجاوز الشمس عن سمت الرأس على تقدير كون القبلة في هذه الجهة، فلا ينبغي الشكّ في عدم صحّة ترتيب هذا اللازم وهو دخول الوقت، وعدم جواز الدخول في الصلاة»[1] .

لفت نظر

المناقشة المتقدّمة التي ذكرها السيد الخوئي لتوجيه الميرزا هي في الحقيقة للفقيه الأصفهاني، حيث قال في «وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول»: «إنه لا إشكال في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام ولأحكامه في استصحاب الموضوعات، كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المستصحب من الآثار العقلية والشرعية، وإنّما الإشكال في ترتّب الآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب بواسطة غير شرعية، عقلية كانت أو عادية ومنشؤه: أن مفاد الأخبار هل هو تنزيل المستصحب والتعبّد به وحده، بلحاظ خصوص ما له من الأثر عليه بلا واسطة، أو تنزيله بلوازمه العقلية كما هو الحال في تنزيل مؤدّيات الطرق والأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة؛ بناء على صحّة التنزيل بلحاظ أثر الواسطة أيضاً، لأجل أن أثر الأثر أثر، وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه لم يرتّب عليه ما كان مترتّباً عليها؛ لعدم إحرازها لا حقيقة ولا تعبّداً؛ إذ لا يكون تنزيله إلا بلحاظ أثر نفسه، بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه، أو بلحاظ ما يعمُّ آثارها، فإنه يترتّب باستصحابه ما كان بواسطتها ؟ وهذا هو النزاع المعروف في حجّية الأصل المثبت، ويمكن تقريبه بوجهين: ...

الثاني: أن التعبّد بالملزوم مستلزم للتعبّد باللازم، فهاهنا تعبّدان أحدهما بالملزوم والآخر باللازم، بخلاف الوجه الأول فإنه تعبّد واحد بالملزوم

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٥٤ – ١٥٥.

بترتيب الآثار المترتّبة عليه بلا واسطة أو معها.

وفيه: أنه لا ملازمة بين التعبّد بالملزوم والتعبّد بلازمه، وإن كان بينهما ملازمة واقعاً، إلا أنه لا ملازمة بين التعبّدين، فيمكن أن يعبِّدنا الشارع بأحدهما دون الآخر من جهة أنه لو لم نرتِّب الآثار على ما تعبَّدنا به ـ وهو الملزوم ـ يلزم نقض اليقين بالشكّ، بخلاف ما لو نرتّب الآثار على ما لم يتعبَّدنا به ـ هو اللازم ـ فإنه لا يلزم نقض اليقين بالشكّ، بل على العكس»[1].

وقال كذلك: «وأما ما اشتهر من أن الأمارات حيث إنها تحكي عن الواقع فمثبتاتها تكون حجّة، وليست مثل الأصول التعبّدية في الاقتصار على ترتيب الأثر على مورد التعبّد والتنزيل. فيمكن المناقشة فيه كما أشرنا سابقاً بأن الأمارات لما كانت حاكية عن الواقع بالتعبّد والتنزيل، وأنّ ما أخبر به العادل – مثلاً – يُحكم بأنه الواقع، فلابدّ من ترتيب الآثار المترتّبة على المحكي والاقتصار عليها، وهو : نفس ما أخبر به العادل. وأما ترتيب الآثار على لوازمه وملزوماته وملازماته مما لا تكون الأمارة حاكية عنها فلا دليل عليه، وكون هذه الأمور غير منفكّة عن المحكي واقعاً، لا يوجب عدم الانفكاك تعبَّداً؛ لأن بالتعبّد بوجود المحكي وتنزيله منزلة الواقع، لا يثبت وجوده الواقعي، حتى يترتّب آثارها أيضاً. فحال قيام الأمارة على شيء، لا يزيد عن حال تعلّق القطع به، فكما أن في صورة تعلّق القطع به لا يترتّب آثار لوازمه وملزوماته وملازماته، ما لم يتعلّق القطع بها، كما لو فرض بحصول القطع بالملزوم من دون حصوله بها، ففي صورة قيام الأمارة على شيء لا يترتّب عليه إلاّ آثار المحكي، الذي هو مورد التعبّد، والتنزيل، ما لم يقم دليل آخر من

---

(١) **وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول**، تقرير أبحاث العالم الرباني آية الله العظمى السيد أبو الحسن الاصفهاني، للفقيه المحقّق الأصولي المدقق آية الله الحاج الميرزا السيادتي السبزواري مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى: ص ٧٥٨ – ٧٦٢.

الخارج غير هذا التعبّد بالتعبّد بتمام اللوازم والملزومات والملازمات، فإنه إذا قام دليل على أن : ما أخبرك به العادل، أو قامت به البيّنة، لا يثبت الوجود الواقعي للمحكي، حتى يترتّب تمام الآثار، بل الوجود التنزيلي التعبّدي، فلابدّ من الاقتصار على ترتيب آثار ما يكون مورداً للخبر، والنبأ، وقيام البيّنة، ولا يجوز التجاوز بمجرّد هذا التنزيل على التعبّد بها أيضاً»[1].

توهم ودفعه

إن قلت: إن السيد الخوئي ﷺ كثيراً ما يستدلّ في بحوثه الفقهية بالمداليل الالتزامية للأمارات، فكيف يذهب إلى عدم حجّية مثبتاتها؟

قلت: إنّه ﷺ وإن لم يلتزم بأن مجرّد دليل الجعل يفي لإثبات التعميم على المداليل المطابقية والالتزامية، لكنّه في بعض الأمارات يرى أن مداليلها الالتزامية حجّة؛ لا لأجل دليل التعبّد بمطلق الأمارة بل لخصوصية فيها. فهو يرى عدم حجّية مثبات الأمارة إلا مع عناية إضافية في دليل الحجّية، فإن أحرزنا تلك العناية فالمدلول الالتزامي حجّة وإلا فلا.

لهذا قال ﷺ في المصباح: «نعم تكون مثبتات الأمارة حجّة في باب الأخبار فقط، لأجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الأخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة. ففي مثل الإقرار والبيّنة وخبر العادل يترتّب جميع الآثار ولو كانت بوساطة اللوازم العقلية أو العادية، وهذا مختصّ بباب الأخبار، وما يصدق عليه عنوان الحكاية دون غيره من الأمارات»[2].

ويظهر من المصنّف ﷺ في هذا الكتاب أنّه يوافق السيد الخوئي ﷺ في مناقشته للميرزا، فهو لا يرتضي أن العلم بشيءٍ علمٌ بلوازمه في العلم

---

(١) **وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول**، مصدر سابق: ص ٧٦٢.

(٢) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٥٥.

التعبّدي، لكنّه يختلف معه في النتيجة التي توصّل إليها وهي أنّ الأمارة كالأصل العملي ليست حجّة في إثبات مداليلها الالتزامية.

مضافاً إلى ذلك فإنّ للمصنّف ﷺ حول نقاش السيد الخوئي للميرزا تعليقتين أوردهما في بحوثه:

«الأول: إن إنكار المنهج الأول وأنه لا فارق ثبوتي بين حجّية الأمارات وحجّية الأصول غير صحيح؛ فإنّ الفرق بينهما بالمقدار المذكور من قبل المحقّق النائيني ﷺ وإن كان يرد عليه ما أفاده، إلا أنّه سوف يظهر وجود فرق ثبوتيّ فنّي بينهما سليم عن هذا الاعتراض.

الثاني: يمكن للمحقّق النائيني ﷺ أن يدَّعي الفرق بين الأمارات والأصول مبنيّاً على اختلاف المجعول فيهما بأحد تقريبين لعله روح مقصوده، وإن كانت عبائر التقريرات قاصرة عنه.

١. أن يريد دعوى الملازمة العرفية بين جعل الطريقية وتتميم الكشف تعبّداً بالنسبة إلى شيء، وجعلِ الطريقية وتتميم الكشف تعبّداً بالنسبة إلى لوازمه، بخلاف ما إذا كان المجعول مجرّد المحرّكية والجري العملي.

ونكتة ذلك أن إعطاء الكاشفية لشيءٍ يستلزمُ كاشفيَّته بلحاظ اللوازم، بخلاف إعطاء المحرّكية واقتضاء الجري العملي وأنه لا يستلزم المحرّكية نحو اللوازم؛ لأن المحرّكية نحو اللوازم في القطع الوجداني من نتائج الكاشفية نحوها، لا من نتائج المحرّكية نحو اللزوم، كما هو واضح.

وحيث إنّ التعبّدية ملحوظة في جانب الجعل لا المجعول أي أن الجعل تعبّدي واعتباري وأما المجعول فهو نفس الكاشفية والطريقية، فلا محالة تنعقد دلالة التزامية على جعل الكاشفية للّوازم أيضاً في باب الأمارات دون الأصول.

٢. لو افترضنا عموم التنزيل في الحجّية في أدلّة كلّ من الأمارات

والأصول، بمعنى دلالتها على التعبّد بترتيب جميع الآثار الشرعية والعقلية المترتّبة على المجعول في كلّ من الأمارات والأصول، مع ذلك بقي الفرق بينهما من ناحية أن المجعول في الأمارات حيث كان هو الطريقية والكاشفية فيترتّب عليها لا محالة حجّية اللوازم؛ لكون كاشفية العلم بشيء عن لوازمه من الآثار العقلية المترتّبة على كاشفيته لذلك الشيء، بخلاف اقتضاء العلم للجري العملي على طبق المعلوم المجعول، في باب الأصول، فإنّ الجري العملي على طبق اللوازم ليس من آثار الجري العملي على طبق المعلوم بل بينهما تلازم من باب الملازمة بين مقتضيهما أعني: العلم بالشيء والعلم بلوازمه.

إلا أن هذا التقريب لا ينسجم مع تصوّرات المحقّق النائيني ﷺ في باب جعل الطريقية؛ لأنّه يفترض تنزيل الأصل والأمارة منزلة العلم في الآثار واللوازم الشرعية والعقلية، وهو لا يرى ذلك؛ لاستحالة التنزيل بلحاظ أحكام غير الشارع من قبل الشارع، وإنّما يرى أن المجعول هو الطريقية والعلمية ابتداءً لا بملاك التنزيل والنظر إلى الآثار، نظير المجاز الادّعائي السكاكي، وعنئذ يترتّب عليه تلك الآثار للعلم التي تكون أثراً للجامع بين الفرد الحقيقي والتعبّدي منه، ومنها المنجّزية والمعذّرية، دون انكشاف اللوازم، فإنّه أثر للانكشاف الحقيقي دون التعبّدي»[1]

مناقشة المصنف لتوجيه الميرزا

ناقش السيد الشهيد ﷺ في التوجيه الذي ذكره الميرزا لإثبات أن الأمارات حجّة في مداليلها الالتزامية دون الأصول، وذلك من خلال المناقشة في المسلك الذي تبنّاه الميرزا في التفريق بين الأمارات والأصول العملية، حيث قال ﷺ إنّ الفروق المدعاة في كلمات الميرزا ﷺ ليست فروقاً

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٦، ص١٧٧ ـ ١٧٨.

جوهرية، بل صياغة ترتبط بلسان الدليل، وهذه الفروق الصياغية وإن كان قد يترتّب عليها بعض النتائج إلا أن هذه المسألة ليست منها[1].

التوجيه الثاني: ما ذهب إليه المصنف ﷺ

انطلق السيد الشهيد ﷺ لإثبات حجّية الأمارات في مثبتاتها دون الأصول، من خلال ما تبنّاه من مسلكٍ في التفريق بين الأمارات والأصول.

وخلاصته: تقدّم أنّ الأحكام الظاهرية عند المصنّف هي خطابات صادرة من المولى لتعيين وترجيح الأهمّ من الملاكات والمبادئ الواقعية عند الاختلاط والتزاحم. إلا أن هذا التعيين والترجيح في الأمارات يكون على أساس قوّة الاحتمال ودرجة الكشف ولا ربط لنوعية المحتمل في جعلها، وهذه هي حقيقة الأمارة سواء جعلت بلسان جعل العلمية أم بلسان جعل المنجّزية أم المعذّرية.

أما في الأصول العملية فلا يكون التعيين والترجيح بين الأغراض الواقعية الترخيصية والإلزامية المتزاحمة على أساس قوّة الاحتمال، بل على أساس ملاحظة نوعية الحكم والغرض الواقعي المحتمل، إمّا على أساس الاستقلال كما في الأصول العملية المحضة، وإما على نحو التشريك مع قوّة الاحتمال كما في الأصول المحرزة التنزيلية.

إذا اتّضحت النكتة الحقيقية التي تميّز الأمارة عن الأصل العملي أمكننا أن نستنتج أن مثبتاتها ومداليلها الالتزامية حجّة على القاعدة؛ لأنّ تمام ملاك الحجّية فيها عندما كان درجة الكاشفية محضاً، كانت نسبتها إلى كلٍّ من المدلولين على حدّ سواء، بمعنى كلّما تحقّق الملاك تحقّق الحكم، فإذا كان ملاك

---

(١) انظر: بحث الأصول والأمارات، من كتاب **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، مصدر سابق: ص ٣٣.

النهي عن الفحشاء والمنكر يستدعي وجوب جعل الصلاة، فإنّ جعل وجوب الصلاة يستدعي هذا المعنى، فكلّما تحقّق الملاك تحقق الوجوب؛ لأنّ نسبة الحكم إلى الملاك نسبة المعلول إلى العلّة، وكلّما تحقّقت العلّة تحقق المعلول ولا يمكن أن يتخلّف كما لا يخفى.

فإذا كان الملاك والمناط في جعل الحجّية للأمارة هو قوّة الاحتمال والكاشفيّة ولو بدرجة سبعين بالمئة، فهذه الكاشفيّة بهذه الدرجة موجودة في المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي على حدّ سواء. فلو أخبر المخبر بوقوع زيد في النار، فإنه بنفس القوّة التي يكشف بها هذا الخبر عن وقوع زيد في النار يكشف عن احتراقه.

فإذا كانت الكاشفيّة هي الملاك في جعل الحجّية، وهي موجودة بدرجة واحدة في المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، فلابدّ من جعل الحجّية للمدلول الالتزامي، وإلاّ يلزم التفكيك بين وجود الملاك وبين عدم وجود الحكم، وهو محال؛ لأن نسبة الحكم إلى الملاك هي نسبة المعلول إلى العلّة، فإذا وجد الملاك لابدّ من وجود الحكم.

هذا بخلاف الأصول العمليّة؛ باعتبار أنّ الملاك فيها ليس هو جعل الحجّية بلحاظ الكاشفيّة، حتّى يقال: إنّها موجودة على حدّ سواء في كلا المدلولين، وإنّما هو النظر إلى نوع الحكم المشكوك، فلعلّ نوع الحكم المشكوك الموجود في المدلول المطابقي توجد له خصوصيّة غير موجودة في المدلول الالتزامي، فلا يشترط أن يكون حجّة. وهذا معنى أنّ مثبتات الأصول ليس حجّة على القاعدة.

وقد أشار السيد الشهيد ﵀ إلى هذا التوجيه في تقريرات بحثه، حيث قال: «وعلى هذا الأساس ـ أي على أساس الفارق الجوهري الذي ذكره في التفريق بين الأمارات والأصول العملية ـ يتّضح أنّ حجّية المثبتات في الأمارة

تكون على القاعدة باعتبار هذه النكتة الثبوتية الجوهرية في باب الحكم الظاهري الأماري، فإنّ تمام ملاك الحجّية فيها عندما كان درجة الكاشفية محضاً فهذه الدرجة من الكاشفية نسبتها إلى كلّ من المدلول المطابقي والالتزامي على حدّ سواء، فلا محالة تكون حجّة في إثبات اللوازم بنفس العلّة والملاك للحجّية في المدلول المطابقي.

وأما الأصول العملية فحيث إنّ الملاك في جعلها ليس هو الترجيح بدرجة الكاشفية وقوّة الاحتمال صرفاً، بل لنوعية الحكم المنكشف أو نوعية الكاشف وخصوصيته دَخْلٌ في الترجيح به سواء كان لقوّة الاحتمال والكاشفية دخلٌ أيضاً كما في الأصول المحرزة أم لا، فلا تثبت لوازمها على القاعدة وإنّما يحتاج إثباتها إلى دليل يقتضي ذلك بحسب مقام الإثبات، لأنّ تمام ملاك الحجّية أو جزأه بحسب الفرض وهو نوعية المحتمل أو نوعية الاحتمال ـ الكاشف ـ غير متوفّر في اللازم، نعم لو فرض توفّرها فيه أيضاً ثبت به لا محالة، إلا أن هذا ليس من الأصل المثبت عندئذٍ بل هذا معناه توفّر أركان ذلك الأصل العملي في اللازم ابتداءً كما لا يخفى»[1].

الاستثناءات من القاعدة

الاستثناء الأول: استثنى الشيخ الأعظم من عدم حجّية الأصل المثبت ما إذا كانت الواسطة خفية، بحيث يكون الأثر الشرعي عند العرف لنفس المستصحب، ولا يلتفتون إلى أن هذا الأثر له بواسطة أمر عقلي أو عادي؛ لخفاء الواسطة عليهم.

قال ﵀ في الفرائد: «إنّ بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي، من الوسائط الخفية، بحيث يعدّ في العرف

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٦، ص١٧٩.

الأحكام الشرعية المترتّبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أن تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثّره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة، ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثّر الثوب وتنجّسه بها، فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض، المثبت لانغسال الثوب به.

وحكي في الذكرى عن المحقّق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة، وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب كما ذكرنا، ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على بعض، كما يظهر من المحقّق، حيث عارض استصحاب طهارة الشاكّ في الحدث باستصحاب اشتغال ذمّته.

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوّال في يوم الشكّ، المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتّب عليه أحكام العيد، من الصلاة والغسل وغيرهما . فإن مجرّد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته، ولا أولية غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال، إلا ترتيب أحكام آخرية ذلك اليوم لشهر وأولية غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله، والآخر ما اتّصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

وكيف كان، فالمعيار خفاء توسّط الأمر العادي والعقلي بحيث يعدّ آثاره

آثاراً لنفس المستصحب»[١].

وأورد عليه المحقّق النائيني ﷺ: «أنه لا أثر لخفاء الواسطة فضلاً عن جلائها، فإنه إن كان الأثر أثراً لذي الواسطة حقيقة بحسب ما ارتكز عند العرف من مناسبة الحكم أو الموضوع - وإن احتمل ثبوتاً أن تكون للواسطة دخل في ترتّب الأثر على مؤدّى الأصل - فهذا لا يرجع إلى التفصيل في عدم اعتبار الأصل المثبت، فإنه لم يتخلّل حقيقةً بين مؤدّى الأصل والأثر الشرعي واسطة عقلية أو عادية، فلا وجه لاستثناء الواسطة الخفية من بين الوسائط والقول باعتبار الأصل المثبت فيها، وإن كان الأثر أثراً للواسطة حقيقة والعرف يتسامح ويعدّه من آثار ذي الواسطة. فلا عبرة بالمسامحات العرفية في شيء من الموارد، فإن نظر العرف إنّما يكون متّبعاً في المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق، فقد يتسامح العرف في تطبيق المفهوم على ما لا يكون مصداقاً له واقعاً، كما يشاهد أن العرف يتسامح ويطلق أسماء المقادير على ما ينقص عن المقدار أو يزيد يسيراً، فالمسامحات العرفية لا أثر لها وتضرب على الجدار بعد تبيّن المفهوم»[٢].

والتحقيق أن يقال: «إنه لابدّ من الرجوع إلى المباني المتقدّمة للقول بعدم حجّية الأصل المثبت فإنّ النتيجة تختلف باختلافها، فنقول:

١ ـ أمّا بناءً على المبنى الذي اخترناه من كفاية إحراز صغرى الجعل وكبراه في التنجيز وصيرورة المستصحب موضوعاً مباشراً لذلك، فمن الواضح عدم جريان الاستصحاب في موارد الواسطة العقلية وإن كانت خافية؛ فإنّ خفاءَها لا يجعلها أحسن حالاً من الأثر المباشر، والاستصحاب بمدلوله اللفظي لا يثبت الأثر المباشر، غاية الأمر: أن العقل يحكم بترتّب

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٢) المصدر نفسه: ج ٤، ص ٤٩٤ ـ ٤٩٥.

التنجيز كلّما أحرز صغرى الجعل وكبراه، فلابدّ من إحرازهما بالوجدان أو التعبّد، والمفروض أن المستصحب ليس صغرى لكبرى ذلك الأثر؛ لوجود الواسطة بينهما وإن فرضت خفية.

٢ ـ أن يُفرض توهّم ترتّب غير الأثر المباشر في موارد الاستصحاب بنفس دليل ذلك الأثر بعد إحراز موضوعه بالاستصحاب تعبّداً، وعلى هذا المبنى لا يثبت أثر الواسطة وإن كانت خفيّة؛ لأنّ المفروض أنّ دليل الجعل والحكم الشرعي ظاهر في جعله على الواسطة لا على المستصحب، ودليل الاستصحاب ليس له نظر إلى الآثار لترتيبها كي يُتوهَّم إطلاقها لهذا الأثر ولو مسامحة.

٣ ـ ما اختاره صاحب الكفاية ﭬ من أن دليل الاستصحاب يثبت الأثر الشرعي المباشر فقط، وإنّما تثبت الآثار الطولية بالانحلال وإثبات كلّ أثر لأثره إذا كانت الآثار شرعية، وبناءً على هذا المبنى قد يقال بأنّ الواسطة إذا كانت خفية فبحسب النظر العرفي يكون الأثر في المقام كأنّه أثر مباشر؛ لخفاء الواسطة.

والجواب: ما تقدّم في بحث اشتراط الموضوع من أن نظر العرف المسامحي إنّما يكون حجّة في موردين:

الأول: في باب المفاهيم وتحديد الدلالات.

الثاني: في باب التطبيق إذا كان نظره إنشائياً لا أخباريا كما إذا قلنا بأنّ أسامي المعاملات وُضعت بأزاء المسبّبات لا الأسباب، فإنّ العرف لو شخّص صحّة معاملة المعاطاة مثلاً كانت بيعاً، وأما في المقام فحيث إن النظر العرفي أخباري في مجال التطبيق فمع خطئه دقةً وعقلاً لا حجّية لنظره.

٤ ـ أن يبني على أنّ دليل الاستصحاب ينظر ابتداءً، وفي عرض واحد، إلى كلّ الآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب، غاية الأمر يدّعى انصرافها عن الأثر الشرعي المترتّب على واسطة عقلية.

وبناءً على هذا المبنى إن ادُّعي أنّ الانصراف أوجد قيداً في لسان الدليل لباً هو عدم الواسطة، كان حاله حال المبنى السابق من أنّ مسامحة العرف في عدم رؤية الواسطة في المقام تكون في مرحلة تطبيق القيد وتشخيص مصداقه فلا يكون حجّة، وإن لم يدَّع ذلك بل ادّعي الانصراف عن مورد وجدان الواسطة كان الاستصحاب حجّة في إثبات الأثر الشرعي في موارد خفاء الواسطة لا محالة»[1].

الاستثناء الثاني: ألحقَ المحقّق الخراساني الواسطة الجليّة بالخفيّة فيما إذا كان بين الواسطة وذي الواسطة ملازمة حتى في مقام التنزيل؛ بمعنى أن تنزيل مشكوك أحدهما منزلة معلومه، يكون ملازماً عرفاً، مع تنزيل مشكوك الآخر منزلة معلومه، بحيث يفهم العرف تنزيلين أحدهما بالدلالة المطابقية والآخر بالدلالة الالتزامية.

قال في حاشية الرسائل: «ويلحق بذلك - أي خفاء الواسطة - جلاؤها ووضوحها في ما كان وضوحه بمثابةٍ يورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفاً، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر، كما هو كذلك في المتضايفين، لأن الظاهر أن تنزيل أبوّة زيد لعمرو مثلاً يلازم تنزيل بنوّة عمرو له، فيدلّ دليل تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر ولزوم ترتيب ما له من الأثر»[2].

ومحصَّله: إنّ وضوح الواسطة وجلاءَها إن كان بمثابة يمنع التفكيك بينهما وبين ذيها تنزيلاً، كما يمتنع التفكيك بينهما واقعاً كالمتضايفين، كان التعبّد بأحدهما تعبّداً بالآخر، فالتعبّد بأبوّة زيد مثلاً لعمرو ملازم عرفاً للتعبّد ببنوّة عمرو لزيد، وكذا التعبّد بأخوّة بكر في الرضاع مثلاً لخالد الذي هو ولد بطني

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ١٩٢، ١٩٤.

(٢) **حاشية الرسائل**، تأليف المحقّق محمد كاظم الخراساني: ص٢١٣.

للمرضعة ملازم للتعبّد بأخوّة خالد لبكر، وهكذا سائر الأمور المتضايفة .

قال في المصباح موضحاً ذلك ومناقشاً له: «وزاد صاحب الكفاية مورداً آخر لاعتبار الأصل المثبت، وهو ما إذا كانت الواسطة بنحو لا يمكن التفكيك بينها وبين ذي الواسطة في التعبّد عرفاً، فتكون بينهما الملازمة في التعبّد عرفاً، كما أن بينهما الملازمة بحسب الوجود واقعاً، أو كانت الواسطة بنحوّ يصحّ انتساب أثر إلى ذي الواسطة، كما يصحّ انتسابه إلى نفس الواسطة؛ لوضوح الملازمة بينهما.

ومثّل له في هامش الرسائل بالعلّة والمعلول تارة، وبالمتضائفين أخرى بدعوى: أن التفكيك بين العلّة والمعلول في التعبّد مما لا يمكن عرفاً، وكذا التفكيك بين المتضائفين، فإذا دلّ دليل على التعبّد بأبوّة زيد لعمرو مثلاً، فيدلّ على التعبّد ببنوّة عمرو لزيد، فكما يترتّب أثر أبوّة زيد لعمرو كوجوب الإنفاق لعمرو مثلاً، كذا يترتّب أثر بنوّة عمرو لزيد كوجوب إطاعة زيد مثلاً؛ لأنه كما يجب على الأب الإنفاق للابن، كذلك يجب على الابن إطاعة الأب. والأول أثر للأبوّة، والثاني أثر للبنوّة مثلاً، أو نقول إن أثر البنوّة أثر للأبوّة أيضاً؛ لوضوح الملازمة بينهما. فكما يصحّ انتساب وجوب الإطاعة إلى البنوّة، كذا يصحّ انتسابه إلى الأبوّة أيضاً. وكذا الكلام في الأخوة، فإذا دلّ دليل على التعبّد بكون زيد أخاً لهند مثلا، فيدلّ على التعبّد بكون هند أختاً لزيد؛ لعدم امكان التفكيك بينهما في التعبّد عرفاً، أو نقول: يصحّ انتساب الأثر إلى كلّ منهما؛ لشدة الملازمة بينهما. فكما يصحّ انتساب حرمة التزويج إلى كون زيد أخاً لهند، كذا يصحّ انتسابها إلى كون هند أختاً لزيد... وهكذا سائر المتضائفات.

أقول: ... وأما ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله ـ من حجّية الأصل المثبت فيما إذا لم يمكن التفكيك في التعبّد بين المستصحب ولازمه عرفاً، أو

كانت الواسطة بنحو يعدّ أثرها أثراً للمستصحب؛ لشدّة الملازمة بينهما- فصحيح من حيث الكبرى، فإنه لو ثبتت الملازمة في التعبّد في مورد، فلا إشكال في الأخذ بها، إلا أن الإشكال في الصغرى؛ لعدم ثبوت هذه الملازمة في مورد من الموارد، وما ذكره في المتضائفات - من الملازمة في التعبّد- مسلّم إلا أنه خارج عن محلّ الكلام، إذ الكلام في ما إذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبّد ومتعلّقاً لليقين والشكّ، كما ذكرنا في أول هذا التنبيه.

والمتضائفان كلاهما مورد للتعبّد الاستصحابي، فإنه لا يمكن اليقين بأبوّة زيد لعمرو بلا يقين ببنوّة عمرو لزيد، وكذا سائر المتضائفات، فيجري الاستصحاب في نفس اللازم بلا احتياج إلى القول بالأصل المثبت.

هذا إن كان مراده عنوان المتضائفين كما هو الظاهر، وإن كان مراده ذات المتضائفين، بأن كان ذات زيد وهو الأب مورداً للتعبّد الاستصحابي، كما إذا كان وجوده متيقّناً فشكّ في بقائه وأردنا أن نرتّب على بقائه وجود الابن مثلاً؛ بدعوى الملازمة بين بقائه إلى الآن وتولّد الابن منه، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت، ولا تصحّ دعوى الملازمة العرفية بين التعبّد ببقاء زيد والتعبّد بوجود ولده، فإنّ التعبّد ببقاء زيد وترتيب آثاره الشرعية، كحرمة تزويج زوجته مثلاً وعدم التعبّد بوجود الولد له بمكان من الإمكان عرفاً، فإنه لا ملازمة بين بقائه الواقعي ووجود الولد، فضلاً عن البقاء التعبّدي.

وأما ما ذكره، من عدم إمكان التفكيك في التعبّد بين العلّة والمعلول، فإن كان مراده من العلّة هي العلّة التامّة.

ففيه ما ذكرنا في المتضائفين من الخروج عن محلّ الكلام، لعدم إمكان اليقين بالعلّة التامّة بلا يقين بمعلولها، فتكون العلّة والمعلول كلاهما متعلّقاً لليقين والشكّ ومورداً للتعبّد بلا احتياج إلى القول بالأصل المثبت .

وإن كان مراده العلّة الناقصة (أي جزء العلّة) بأن يراد بالاستصحاب

إثبات جزء العلّة مع ثبوت الجزء الآخر بالوجدان، فبضمّ الوجدان إلى الأصل يثبت وجود المعلول ويحكم بترتّب الأثر، كما في استصحاب عدم الحاجب، فإنه بضمّ صبّ الماء بالوجدان إلى الأصل المذكور، يثبت وجود الغسل في الخارج ويحكم برفع الحدث.

ففيه أنه لا ملازمة بين التعبّد بالعلّة الناقصة والتعبّد بالمعلول عرفاً، كيف؟ ولو استثني من الأصل المثبت هذا، لما بقي في المستثنى منه شيء، ويلزم الحكم بحجّية جميع الأصول المثبتة، فإن الملزوم ولازمه إمّا أن يكونا من العلّة الناقصة ومعلولها، وإما أن يكونا معلولين لعلّة ثالثة. وعلى كلا التقديرين يكون استصحاب الملزوم موجباً لإثبات اللازم بناء على الالتزام بهذه الملازمة، فلا يبقى مورد لعدم حجّية الأصل المثبت»[1].

فتلخّص مما تقدّم: أنّ صاحب الكفاية يُنكر حجّية الأصل المثبت إلا في موردين؛ أحدهما: خفاء الواسطة، وهو الذي يقول به الشيخ الأنصاري أيضاً. وثانيهما: جلاء الواسطة، وله صورتان:

الأولى: أن يكون مورد التعبّد الاستصحابي العلّة التامّة أو الجزء الأخير منها.

الثانية: أن يكون مورد التعبّد الاستصحابي من الأمور المتضايفة.

وقد تبيَّن أن كلا الموردين هما محلّ نقاش عند علماء الأصول؛ فتحصّل مما ذكرناه عدم حجّية الأصل المثبت مطلقاً.

تطبيقات

هناك تطبيقات كثيرة لهذه المسألة في الدراسات الفقهية نشير إلى بعضها:

١ ـ لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً ثم شكّ في بقائه

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٥٧ ـ ١٦١.

فيه، فلا يَحكم أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء[١].

٢ ـ وكذا لو رمى صيداً أو شخصاً على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه، فلا يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصالة عدم الحائل[٢].

٣ ـ لو علمنا بوجود الكرّ في البيت ولم نشخّص موضعه وشككنا في ارتفاعه، فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الكر، ثم فحصنا بعد ذلك فوجدنا كمية من الماء نحتمل أنها هي الكرّ ولم نجد غيرها، فبمقتضى الملازمة العادية أن الكرّ المستصحب هو هذا الماء، إلا أن تطبيق الكرّ المستصحب على الموجود خارجاً ليس مما يقتضيه حكم الشارع، وإنّما اقتضته الملازمة العادية أو العقلية؛ بحكم عدم عثورنا على غيره. فتطبيق أحكام الكرّ على هذا الماء إنّما هو بالأصل المثبت، أي بتوسط تطبيق الكرّ عليه الذي اقتضته الواسطة غير الشرعية، ومن المعلوم هنا أن هذا الماء الذي يراد إثبات الكرّية له غير معلوم الكرية سابقاً، وإنّما المعلوم هو وجود الكرّ في البيت[٣].

٤ ـ من ضرب شخصاً خلف ستر فقدَّهُ نصفين، ثم شكّ بأن هذا الشخص هل كان كان حيّاً عندما ضربه أي أن الموت استند إلى الضرب أو إلى غيره، فاستصحاب حياته إلى حين الضرب لا يكشف عن أن الموت كان مستنداً إلى ضربته، فلا يرتّب عليه آثار القتل الشرعية في هذه الحال؛ لوضوح أن الاستناد وعدمه ليسا من آثار حكم الشارع ببقائه حيّاً، وإنّما هو من آثار حياته الواقعية وهي غير محرزة هنا[٤].

---

(١) انظر: **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ج ٣، ص ٢٤٣.

(٣) انظر: **الأصول العامة للفقه المقارن**، مصدر سابق: ص ٤٦٥.

(٤) المصدر نفسه: ص ٤٦٧.

أضواء على النص

• قوله تَتِّنُ: «**العلم بلوازمه**» أي العلم بلوازم ذلك الشيء.

• قوله تَتِّنُ: «**في باب الأصول**» أي في باب الأصول العمليّة.

• قوله تَتِّنُ: «**ليس مفادها إلاّ التعبّد بالجري العملي على وفق الأصل**»، لا على أنّه الواقع، فهي لا توجد فيها أيّ كاشفيّة، وإنّما فيها إمّا الخصوصيّة الرابعة وهي المنجّزية والمعذّريّة، وإمّا بإضافة توجد فيها خصوصيّة المتابعة والتبعيّة وهي الجري العملي. أمّا الخصوصيّة الثانية وهي الكاشفيّة عن الواقع، أو الخصوصيّة الأولى وهي ذلك النور للنفس وتلك الإشراقة، فهما غير موجودتين للأصول العمليّة. نعم، في الأمارات لا توجد الخصوصيّة الأولى وهي الإشراقة للنفس، فالأمارة مهما كانت لا تزيل الشكّ وجداناً من العالم بالأمارة، ولكن الكاشفيّة يمكن إعطاؤها للأمارة بتتميم كشفها، وهذا المقدار ـ وهي الخصوصيّة الثانية ـ غير موجود في الأصول العمليّة مطلقاً.

• قوله تَتِّنُ: «**واعترض السيّد الأستاذ على ذلك**»، المعترض على تفسير الميرزا هو السيد الخوئي تَتِّنُ، ومنشأ الاعتراض هو التفسير الذي ذكره الميرزا تَتِّنُ للتمييز بين الأمارة والأصل والعملي.

• قوله تَتِّنُ: «**علم تعبّدي جعلي**»، لا وجدانيّ.

• قوله تَتِّنُ: «**والعلم الجعلي يتقدّر بمقدار الجعل**» الصادر من الشارع، فإن كان شاملاً للمدلولين المطابقي والالتزامي قلنا بحجّيتهما معاً، وأمّا إذا لم يدلّ دليل على ذلك فالأصل عدم الحجّية.

• قوله تَتِّنُ: «**فدعوى أنّ العلم بالمؤدّى**»، هذا كلام السيّد الخوئي.

• قوله تَتِّنُ: «**يستدعي العلم بلوازمه**» أي بلوازم المؤدّى.

• قوله تَتِّنُ: «**ومن هنا ذهب**»، السيّد الأستاذ.

• قوله تَتِّنُ: «**إلى أنّ الأصل**»، أي القاعدة.

• قوله ﷺ: «**في الأمارات أيضاً عدم حجّية مثبتاتها ومدلولاتها الالتزاميّة**»، إلاّ إذا دلّ دليل من الخارج فيكون حكم الأمارة حكم الأصل العملي.

• قوله ﷺ: «**والصحيح ما عليه المشهور**»، من التفصيل بين الأمارات والأصول العمليّة.

• قوله ﷺ: «**ولكن ليس ذلك على أساس ما ذكره المحقّق النائيني**»، والذي صار سبباً لاعتراض السيّد الأستاذ، والذهاب إلى عدم الفرق بين الأمارات والأصول العمليّة.

• قوله ﷺ: «**فإنّه فسر ذلك**» أي أن المحقّق النائيني فسّر الفرق بين الأمارة والأصول العمليّة بنحو يتناسب مع مباه في التمييز بينهما.

• قوله ﷺ: «**وقد مرّ منّا سابقاً**» في الأحكام الظاهريّة، تحت عنوان: الأمارات والأصول.

• قوله ﷺ: «**إنه يميّز بين الأمارات والأصول بنوع المجعول**»، الاعتبار الذي هو العنصر الثالث من مقام الثبوت.

• قوله ﷺ: «**فضابط الأمارة عنده**»، أي عند الميرزا النائيني ﷺ.

• قوله: «**كون مفاد دليل حجّيتها**»، أي حجّية الأمارة جعل الطريقية والعلمية.

• قوله ﷺ: «**وضابط الأصل**»، العملي عند الميرزا النائيني.

• قوله ﷺ: «**كون دليله خالياً من هذا المفاد**»، أي كون دليل الأصل العملي خالياً من الطريقيّة والعلميّة، فننظر إلى دليل الحجّية في مقام الإثبات إن كان بلسان جعل الطريقيّة وتتميم الكشف فهو أمارة، أمّا إذا كان بلسان الجري العملي فهو أصل عملي.

إذاً الميرزا النائيني فرّق بين الأمارات والأصول العمليّة من خلال ما هو المجعول في أدلّة الحجّية للأحكام الظاهريّة، وهذا المبنى لم يكن مقبولاً عند المصنّف، كما أوضح ذلك في البحوث السابقة.

• قوله ﭬ: «**بنفس النكتة التي تميّزها عن الأصول**»، أي تميّز الأمارات عن الأصول، فجعل الميرزا نفس تلك النكتة ـ وهي جعل الطريقية ـ هي المدار لجعل المدلولات الالتزاميّة للأمارة حجّة، والمدلولات الالتزاميّة للأصول العمليّة ليس بحجّة.

• قوله ﭬ: «**إنّنا عرفنا سابقاً أنّ هذا ليس هو جوهر الفرق بين الأمارات والأصول**»، هذا فرق في مقام الإثبات وليس هو الفرق الحقيقي.

• قوله ﭬ: «**من قوّة الاحتمال**» الكاشفيّة.

• قوله ﭬ: «**فكلّما جعل الشارع شيئاً**»، أي كلّما جعل الشارع حكماً من الأحكام الظاهريّة حجّة.

• قوله ﭬ: «**سواء كان جعله حجّة بلسان أنّه علم، أو بلسان الأمر بالجري على وفقه**»، في مقام الإثبات والخطاب لا فرق في ذلك؛ فإنّ اختلاف اللسان لا يؤثّر شيئاً. فخبر الثقة أمارة سواء كان اللسان الذي أثبت حجّيته هو لسان جعل الطريقيّة أو لسان الجري العملي.

• قوله ﭬ: «**التي تميّز الأمارة**»، عن الأصل العملي.

• قوله ﭬ: «**أنّ مثبتاتها ومدلولاتها الالتزاميّة حجّة على القاعدة**» أي أن المدلولات الالتزامية للأمارة حجّة على القاعدة بلا حاجة إلى قرينة إضافيّة في دليل الحجّية.

• قوله ﭬ: «**لأنّ ملاك الحجّية حيثيّة الكشف التكويني**»، أيّ درجة كانت من الكشف، حتى لو كانت سبعين في المئة.

• قوله ﭬ: «**وهذه الحيثيّة نسبتها إلى المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي نسبة واحد**»، حيثيّة الكاشفيّة إن كانت هي السبب والملاك في جعل الحجّية للمدلول المطابقي، فهي أيضاً الملاك والسبب لجعل الحجّية للمدلول الالتزامي.

• قوله ﷺ: «**فلا يمكن التفكيك بين المداليل في الحجّية ما دامت الحيثية المذكورة هي تمام الملاك في جعل الحجّية**»؛ لأنّ نسبة الحكم إلى الملاك نسبة المعلول إلى العلّة، فكلّما تحقّق الملاك لابدّ أن يتحقّق الحكم الذي هو الحجّية.

• قوله ﷺ: «**كما هو معنى الأماريّة**»، على مبنى المصنّف ﷺ، لا على مبنى الميرزا النائيني.

• قوله ﷺ: «**كفى ذلك في البناء على حجّية مثبتاتها**»، أي المداليل الالتزامية للأمارات.

• قوله ﷺ: «**بلا حاجة إلى قرينة خاصّة**»، أي أن مثبتات الأمارات حجّة على القاعدة، بخلافه في الأصول العمليّة فإنّه ليس كذلك.

(٣٩)

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية

- موقع البحث في الدراسات الأصولية
- تحرير محل النزاع
- الأقوال في المسألة
  - ✓ الأول: عدم تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية
    - مناقشة السيد الخوئي للنائيني
    - مناقشة المصنف للسيد الخوئي
  - ✓ الثاني: تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية
    - الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي.
    - الوجه الثاني: ما ذهب إليه المصنف
- ثمرة البحث
- تبعية الدلالة التضمنية للمطابقية
  - ✓ موقع البحث في الدراسات الأصولية
  - ✓ اتفاق الأعلام على عدم التبعية
- توضيح المسألة

إذا كان اللازمُ المدلولُ عليه من قِبل الأمارةِ بالدلالةِ الالتزاميةِ من قبيل اللازمِ الأعمِّ، فهو محتملُ الثبوتِ حتّى مع عدم ثبوتِ المدلولِ المطابقيِّ، وحينئذٍ إذا سقطتْ الأمارةُ عن الحجية في المدلولِ المطابقيِّ لوجودِ معارضٍ أو للعلم بخطئِها فيه، فهل تسقطُ حجّيتُها في المدلولِ الالتزاميِّ أيضاً أو لا؟

قد يقالُ: إن مجرّدَ تفرُّعِ الدلالةِ الالتزاميةِ على الدلالةِ المطابقيةِ وجوداً، لا يبرّرُ تفرُّعَها عليها في الحجية أيضاً.

وقد يقرَّبُ التفرّعُ في الحجيةِ بأحدِ الوجهين التاليين:

الأوّلُ: ما ذكره السيّدُ الأستاذُ من أنّ المدلولَ الالتزاميَّ مساوٍ دائماً للمدلولِ المطابقيِّ، وليس أعمَّ منه. فكلُّ ما يوجِبُ إبطالَ المدلولِ المطابقيِّ أو المعارضةَ معَه، يوجبُ ذلك بشأن المدلولِ الالتزاميِّ أيضاً، والوجهُ في المساواةِ مع أن ذاتَ اللازمِ قد يكونُ أعمَّ من ملزومِه أن اللازمَ الأعمَّ له حصّتانِ؛ إحداهما: مقارنةٌ مع الملزوم الأخصِّ، والأخرى غيرُ مقارنةٍ، والأمارةُ الدالّةُ مطابقةً على ذلك الملزومِ، إنّما تدلُّ بالالتزامِ على الحصّةِ الأولى مِن اللازمِ وهي مساويةٌ دائماً.

ونلاحظُ على هذا الوجهِ: أنّ المدلولَ الالتزاميَّ هو طرفُ الملازمةِ، فإن كان طرفُ الملازمةِ هو الحصّةَ، كانتْ هي المدلولَ الالتزاميَّ، وإن كان طرفُها الطبيعيَّ وكانت مقارنتُه للملزوم المحصّصةِ له من شؤونِ الملازمةِ وتفرّعاتِها، كان المدلولُ الالتزاميُّ ذاتَ الطبيعيِّ.

ومثالُ الأوّلِ اللازمُ الأعمُّ المعلولُ بالنسبةِ إلى إحدى عللِه، كالموتِ بالاحتراق بالنسبةِ إلى دخولِ زيدٍ في النار، فإذا أخبرَ مخبرٌ بدخول

زيدٍ في النار، فالمدلولُ الالتزاميُّ له حصّةٌ خاصّةٌ من الموتِ، وهي الموتُ بالاحتراقِ، لأنّ هذا هو طرفُ الملازمةِ للدخول في النار.

ومثالُ الثاني الملازمُ الأعمُّ بالنسبة إلى ملازمِه كعدمِ أحدِ الأضدادِ بالنسبةِ إلى وجودِ ضدٍّ معيّنٍ من أضدادِه، فإذا أخبرَ مخبرٌ بصفرةِ ورقةٍ، فالمدلولُ الالتزاميُّ له عدمُ سوادِها، لا حصّةٌ خاصّةٌ من عدم السوادِ وهي العدمُ المقارنُ للصفرةِ، لأنّ طرفَ الملازمةِ لوجودِ أحدِ الأضدادِ ذاتُ عدم ضدِّه، لا العدمُ المقيّدُ بوجودِ ذاك، وإنّما هذا التقيّدُ يحصُلُ بحكم الملازمةِ نفسِها ومن تبعاتِها، لا أنه مأخوذٌ في طرف الملازمةِ وتطرأُ الملازمةُ عليه.

الثاني: أنّ الكشفين في الدلالتينِ قائمان دائماً على أساس نكتةٍ واحدةٍ من قبيل نكتةِ استبعادِ خطأ الثقةِ في إدراكِه الحسّيِّ للواقعةِ، فإذا أخبرَ الثقةُ عن دخولِ شخصٍ للنار، ثبتَ دخولُه واحتراقُه وموتُه بذلك بنكتةِ استبعادِ اشتباهِه في رؤيةِ دخولِ الشخص إلى النار، فإذا عُلم بعدمِ دخولِه وأن المخبر اشتبه في ذلك، فلا يكونُ افتراضُ أنّ الشخص لم يمتْ أصلاً متضمّناً لاشتباهٍ أزيدَ مما ثبت، وبذلك يختلفُ المقامُ عن خبرين عَرضِيَّين عن الحريقِ من شَخصينِ إذا عُلم باشتباهِ أحدِهما في رؤيةِ الحريق، فإنّ ذلك لا يبرِّرُ سقوطَ الخبرِ الآخرِ عن الحجية، لأنّ افتراضَ عدم صحّةِ الخبر يتضمّنُ اشتباهاً وراء الاشتباهِ الذي عُلم. فالصحيح أن الدلالةَ الالتزاميةَ مرتبطةٌ بالدلالةِ المطابقيةِ في الحجية. وأما الدلالةُ التضمّنيةُ فالمعروفُ بينهم أنها غيرُ تابعةٍ للدلالةِ المطابقيةِ في الحجية

الشرح

موقع البحث في الدراسات الأصولية

الأمر الثالث من المبادئ العامّة التي ذكرها المصنّف ﵀ كمقدّمة للدخول في بيان النوع الأول من أدلّة الاستنباط، هو تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية. وقبل الدخول في أصل المطلب لابدّ من التنبيه على أنّ السيد الشهيد ﵀ هو أول من بحث هذه المسألة ضمن المبادئ العامّة للأدلّة المحرزة، مضافاً إلى بحثها في باب التعارض. أمّا الأعلام من الأصوليين[١] فلم يفردوا لها بحثاً مستقلاً، وإنّما تعرّضوا لها ضمن بعض المباحث الأصولية[٢]، ولعلّ أهمّ مورد أشير فيه إليها هو في باب التعارض، وتحديداً في إمكان نفي الحكم الثالث بالخبرين المتعارضين[٣].

تحرير محل النزاع

بعد أن عرفنا في البحوث السابقة أنّ الأمارات حجّة في مدلولها المطابقي والالتزامي على حدّ سواء، يقع البحث في تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية،

---

(١) المراد هنا من تقدّم على المصنّف من الأعلام، أما بالنسبة إلى المتأخّرين عنه فهناك من أفرد عنواناً مستقلاً لهذا البحث كالسيد محمد سعيد الحكيم في المحكم والشيخ الفياض في المباحث الأصولية، كما سوف نبيّن.

(٢) فقد بحث المحقّق الخراساني هذه المسألة في كفاية الأصول: ص ٤٣٩. والميرزا النائيني في فوائد الأصول: ج ٤، ص ٧٥٥. والشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني في نهاية الدراية: ج ٣، ص ٣٣٤. والسيد الخوئي في مصباح الأصول: ج ٣، ص ٣٦٧. والسيد محمد سعيد الحكيم في المحكم في أصول الفقه: ج ٦، ص ١٤٦. والشيخ الفياض في المباحث الأصولية: ج٤، ص٣٩٦. والسيد الشهيد الصدر في بحوث في علم الأصول: ج٧، ص٢٥٨....

(٣) يراد بنفي الثالث نفي حكم آخر غير ما دلّ عليه المتعارضان معاً؛ لأن هذا الحكم ينفيه كلا الدليلين التزاماً، ولا تعارض بينهما في نفيه.

وهذا البحث ـ كما هو واضح ـ مترتّب على البحث السابق؛ إذ بعد ثبوت حجّية الأمارة في مدلولها المطابقي والالتزامي يصحّ السؤال أنّه إذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجّية ـ لسبب أو لآخر ـ فهل تسقط الدلالة الالتزامية أيضاً؟[1].

وفي مقام تحقيق المسألة نقول: إنّ المدلول الالتزامي على قسمين:

الأول: المساوي للمدلول المطابقي: لو أخبر المخبر بشروق الشمس، دلّ ذلك بالالتزام على وجود النهار، فلو عُلِمَ بكذب الخبر وبطلان المدلول المطابقي له، عُلِمَ ببطلان المدلول الالتزامي له أيضاً، وهو أن النهار لم يطلع بَعدُ.

إذاً: في حالة مساواة المدلول الالتزامي للمطابقي، يكون سقوط الأمارة عن الحجّية في مدلولها المطابقي مؤدّياً إلى سقوطها عن الحجّية في مدلولها الالتزامي أيضاً. وهذا لم يقع فيه بحث بين الأصوليّين.

الثاني: الأعمّ من المدلول المطابقي: وهو الذي يصدق في حقّه أنّه إذا وجد الملزوم وجد اللازم، أمّا إذا فقد الملزوم فليس من الضروري أن يفقد اللازم لإمكان وجود علّة أخرى يترتّب عليها وجود اللازم.

لو أخبر مخبر بأنّ زيداً وقع في النار، فلازم ذلك موته؛ لأنّه بحسب القاعدة وعالم الطبيعة أن من يقع في النار يموت، غير أننا نعلم أنّ سبب الموت لا ينحصر بوقوع الشخص في النار، فقد يحصل بشرب السمّ أو بأيّ سبب آخر، فيبقى اللازم وهو الموت محتمل الثبوت حتى مع عدم ثبوت المدلول المطابقي وهو الاحتراق بالنار. فقد يتحقّق المدلول الالتزامي للخبر، وهو موت زيد بسبب شربه للسمّ مثلاً، من دون أن يتحقّق المدلول المطابقي وهو وقوعه في النار.

---

(١) اتّفق الأعلام من الأصوليين على تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الوجود والتحقّق، واختلفوا في تبعيّة المدلول الالتزامي للمطابقي في الحجّية، التي هي محمول للمدلول المطابقي.

وحينئذٍ إذا سقطت الأمارة عن الحجّية في مدلولها المطابقي لأيّ سبب من الأسباب، فهل تسقط حجّيتها في المدلول الالتزامي أيضاً وهو موت زيد؟

كيف يسقط المدلول المطابقي عن الحجية؟

سقوط المدلول المطابقي للأمارة عن الحجّية يكون بأحد أمرين:

الأول: وجود المانع المتمثّل بوجود التعارض، كما لو أخبر الثقة بوجوب صلاة الجمعة، وأخبر الآخر بعدم معاقبة التارك لها، فكلّ من الخبرين يكذّب بمدلوله الالتزامي مفاد الآخر؛ لأنّ الذي يخبر عن وجوب صلاة الجمعة يدلّ خبره بالالتزام على معاقبة التارك لها، والذي يخبر عن عدم معاقبة التارك لها يدلّ خبره بالالتزام على عدم وجوب صلاة الجمعة، فكلّ منهما يكذب الآخر، فإذا فرضنا أننا لم نستطع الترجيح بينهما، وكنا نرى أنّه مع عدم الترجيح في باب التعارض يتساقط الخبران، فحينئذٍ الخبر الذي يدلّ على وجوب صلاة الجمعة يسقط عن الحجّية.

الثاني: عدم تمامية المقتضي المتمثّل بالعلم بخطأ الأمارة وكذبها؛ لأنّه إنّما جعلت حجّة لإحرازها الواقع، فلا معنى لحجّيتها مع العلم بخطئها.

فإذا سقط المدلول المطابقي للأمارة عن الحجّية يقع الكلام في أنّه هل تسقط حجّيتها في المدلول الالتزامي أيضاً أو لا؟

الأقوال في المسألة

القول الأول: عدم تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية

وقد أشار إليه المصنّف ﵀ بقوله: «قد يقال: إنّ مجرّد تفرّع الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقية وجوداً لا يبرّر تفرّعها عليها في الحجّية أيضاً».

وهذا القول ذهب إليه الميرزا النائيني ﵀ في فوائده، حيث قال: «وتوهُّم أن الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقية وبعد سقوط المتعارضين في المدلول

المطابقي لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما في نفي الثالث، فاسد؛ فإن الدلالة الالتزامية إنّما تكون فرع الدلالة المطابقية في الوجود لا في الحجّية.

وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقّف على دلالته التصديقية أي دلالته على المؤدّى، وأما كون المؤدّى مراداً فهو مما لا يتوقّف عليه الدلالة الالتزامية. فسقوط المتعارضين عن الحجّية في المؤدّى، لا يلازم سقوطهما عن الحجّية في نفي الثالث، لأن سقوطهما عن الحجّية في المؤدّى إنّما كان لأجل التعارض، وأما نفي الثالث فلا معارضة بينهما، بل يتّفقان فيه، فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء في ذلك الوقت، فبالنسبة إلى نفي الكراهة والإباحة والاستحباب عن الدعاء عند رؤية الهلال يتوافقان»[1].

توضيح ذلك:

بعد أن ثبت في علم المنطق أنّ الدلالة الالتزامية هي فرع على الدلالة المطابقية؛ لأن الدلالة على ما هو خارج المعنى بعد الدلالة على نفس المعنى[2]، فإنّ الميرزا النائيني ﵁ يرى أن مجرّد تفرع الدلالة الالتزامية على المطابقية في الوجود لا يبرر تفرعها عليها في الحجّية أيضاً، لأنّه بعد أن وجد مدلول التزامي للمدلول المطابقي صار عندنا فردان من دليل الحجّية؛ المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، وسقوط أحد الفردين من دليل الحجّية لا يستلزم سقوط الفرد الآخر؛ لأنّ كلاً منهما فرد مستقلّ لدليل الحجّية العامّ.

فإن قلت: إنّ أحدهما متفرّع على الآخر وجوداً.

قلت: إنّ التفرّع في الوجود لا يستلزم التفرّع في الحجّية؛ لأنّه وإن كان وجود أحدهما متأخّراً على وجود الآخر رتبةً، ويكون في طوله من حيث

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٤، ص ٧٥٥ ـ ٧٥٧.

(٢) **المنطق**، مصدر سابق: ص ٤٤.

الوجود، إلا أن المدلول المطابقي ليس في رتبة أسبق من المدلول الالتزامي، بل في عرضه بالنسبة إلى دليل الحجّية؛ لأنّ كلاً منهما يشكّل فرداً مستقلاً لدليل الحجّية، فإذا لم يكن متفرّعاً عليه في حجّيته، فحينئذٍ سقوط المدلول المطابقي عن الحجّية لا يستلزم سقوط المدلول الالتزامي الأعمّ عنها.

مناقشة السيد الخوئي لما أفاده الميرزا النائيني

ذهب السيد الخوئي‌‌ﭭ إلى عدم تمامية ما أفاده الميرزا النائيني‌ﭭ، حيث قال: «وفيه ما ذكرناه غير مرّة من أن اللازم تابع للملزوم في الحجّية أيضاً. كما أنه تابع له بحسب مقام الثبوت والإثبات.

وأما ما ذكره من الوجه لعدم سقوط حجّية اللازم فنجيب عنه: أولاً: بالنقض. وثانياً: بالحل.

أما النقض فبموارد:

منها: ما لو قامت بيّنة على وقوع قطرة من البول على ثوب مثلاً، وعلمنا بكذب البيّنة وعدم وقوع البول على الثوب، ولكن احتملنا نجاسة الثوب بشيء آخر، كوقوع الدم عليه مثلاً، فهل يمكن الحكم بنجاسة الثوب لأجل البيّنة المذكورة؛ باعتبار أن الإخبار عن وقوع البول على الثوب إخبار عن نجاسته، لكونها لازمة لوقوع البول عليه؟

وبعد سقوط البيّنة عن الحجّية في الملزوم للعلم بالخلاف، لا مانع من الرجوع إليها بالنسبة إلى اللازم، ولا نظنّ أن يلتزم به فقيه.

ومنها: ما لو كانت دار تحت يد زيد وادّعاها عمرو وبكر، فقامت بيّنة على كونها لعمرو، وبيّنة أخرى على كونها لبكر، فبعد تساقطهما في مدلولهما المطابقي للمعارضة، هل يمكن الأخذ بهما في مدلولهما الالتزامي، والحكم بعدم كون الدار لزيد، وأنها مجهول المالك؟

ومنها: ما لو أخبر شاهد واحد بكون الدار في المثال المذكور لعمرو، وأخبر شاهد آخر بكونها لبكر، فلا حجّية لأحد منهما في مدلوله المطابقي ـ مع قطع النظر عن المعارضة ـ لتوقّف حجّية الشاهد الواحد على انضمام اليمين. فهل يمكن الأخذ بمدلولهما الالتزامي، والحكم بعدم كون الدار لزيد، لكونهما موافقين فيه، فلا حاجة إلى انضمام اليمين؟

ومنها: ما لو أخبرت بيّنة على كون الدار لعمرو، واعترف عمرو بعدم كونها له، فتسقط البيّنة عن الحجّية، لكون الإقرار مقدّماً عليها، كما أنها مقدّمة على اليد، فبعد سقوط البيّنة عن الحجّية في المدلول المطابقي للاعتراف، هل يمكن الأخذ بمدلولها الالتزامي، وهو عدم كون الدار لزيد مع كونها تحت يده؟ إلى غير ذلك من الموارد التي لا يلتزم بأخذ اللازم فيها فقيه أو متّفقه»[1].

وقد تلخّص من ذلك : أنه لا يمكن الأخذ بالدلالة الالتزامية في شيء من تلك الموارد وما شاكلها بعد سقوط الدلالة المطابقية فيها.

«وأما الحلّ: فهو أن الإخبار عن الملزوم وإن كان إخبارا عن اللازم، إلا أنه ليس إخباراً عن اللازم بوجوده السعي، بل إخبار عن حصّة خاصّة هي لازم له، فإنّ الإخبار عن وقوع البول على الثوب ليس إخباراً عن نجاسة الثوب بأيّ سبب كان بل إخبار عن نجاسته المسبَّبة عن وقوع البول عليه، فبعد العلم بكذب البيّنة في إخبارها عن وقوع البول على الثوب، يعلم كذبها في الإخبار عن نجاسة الثوب لا محالة.

وأما النجاسة بسبب آخر، فهي وإن كانت محتملة، إلاّ أنها خارجة عن مفاد البيّنة رأساً، وكذا في المقام: الخبر الدالّ على الوجوب يدلّ على حصة من عدم الإباحة التي هي لازمة للوجوب لا على عدم الإباحة بقول مطلق، والخبر الدالّ على الحرمة يدلّ على عدم الإباحة اللازم للحرمة لا مطلق عدم

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص٣٦٨، ٣٦٩.

الإباحة، فمع سقوطهما عن الحجّية في مدلولهما المطابقي للمعارضة يسقطان عن الحجّية في المدلول الالتزامي أيضاً، وكذا الحال في سائر الأمثلة التي ذكرناها، فإنّ إخبار البيّنة عن كون الدار لعمرو إخبار عن حصة من عدم كونها لزيد اللازمة لكونها لعمرو، وكذا الإخبار بكونها لبكر، فبعد تساقطهما في المدلول المطابقي تسقطان في المدلول الالتزامي أيضاً»[1].

مناقشة المصنف للسيد الخوئي

يتّفق المصنّف قدس سره مع السيد الخوئي في عدم تمامية ما ذكره الميرزا النائيني، إلا أنه يرى أنّ بالإمكان المناقشة في ما أفاده في كلّ من النقض والحل؛ قال في البحوث: «أوّلاً: إنّ هذه النقوض تشترك كلّها في أن المشهود به فيها من قبل البيّنة أو غيرها هو الموضوع الخارج المحسوس، وأما الحكم بالنجاسة أو الملكية فليس ثبوته شرعاً باعتباره مدلولاً التزامياً للشهادة، كيف وقد لا يعتقد الشاهد بترتّب ذلك الحكم وإنما يثبت الحكم ثبوتاً واقعياً بدليل الوارد في الشبهة الحكمية، وثبوتاً ظاهرياً في مورد الشهادة بدليل حجّية الشهادة، وهذا يعني أن ترتّبه يكون أثراً شرعياً مصحّحاً للحجّية لا مدلولاً التزامياً للمشهود به.

وعلى هذا الأساس: إذا أريد تطبيق دليل حجّية الشهادة في موارد النقض على المدلول الالتزامي لمفاد البيّنة ابتداءً فهو ليس موضوعاً آخر لدليل حجّية الشهادة، وإن أريد تطبيقه على الشهادة بالملاقاة ـ الموضوع الخارجي ـ لترتيب آثارها فالمفروض سقوطه بالعلم الوجداني، وإن أريد تطبيقه بلحاظ الجامع بين ذلك الموضوع الخارجي وغيره، بدعوى: انحلال الشهادة بالملاقاة مع البول إلى الشهادة بجامع الملاقاة والشهادة بالخصوصية، والساقط من هاتين

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص٣٧٠.

الشهادتين الثانية لا الأولى، فالجواب: أن الشهادة بالجامع شهادة تضمّنية تحليلية، وقد تقدّم أن حجّيتها ضمنية أيضاً، كيف ولو كان مثل هذه الدلالات باقية على الحجّية لأمكن إثبات كلّ شيء بالشهادة الكاذبة على أيّ شيء، لانحلالها إلى الشهادة على الجامع بينه وبين الشيء المراد إثباته ـ ولو كان جامعاً انتزاعياً ـ فتكون حجّة في إثبات الجامع، وبنفي ذلك الفرد المعلوم كذبه يتعيّن الآخر لا محالة، وهذا واضح البطلان.

وثانياً: إن بعض هذه النقوض ليست من باب سقوط الدلالة المطابقية، بل من باب عدم ترتّب الأثر عليها؛ لعدم توفّر شرائط الحجّية كلّها ـ كما في النقض الثالث ـ والمدعى عند القائل بالتبعية سقوط الدلالة الالتزامية بسقوط المطابقية، لا توقّف حجّيتها على حجّية المدلول المطابقي وترتّب أثر شرعي عليه بالفعل.

وفي ما يتعلّق بالحل يناقش: بأنّه إذا أريد قياس المقام على البيّنة في الأمثلة المتقدّمة، فقد عرفت أن المدلول الالتزامي فيها لم يكن بنفسه موضوعاً جديداً لدليل حجّية الشهادة، وإنما مصحّح جعل الحجّية للشهادة بالموضوع الخارجي، ولكن الدلالة الالتزامية للظهور في الكلام الصادر من المعصوم عليه السلام كشف لفظيّ عن لازم المدلول المطابقي وليس مصحّحَ جعل الحجّية للمدلول المطابقي كما هو واضح، وإن أريد أن المدلول الالتزامي إنّما هو الحصّة الخاصّة المقارنة مع الملزوم فتكون المعارضة سارية إليه أيضاً، فالجواب: إنّ هذا ـ كلّ اللوازم هي من قبيل اللازم المساوي ـ إنّما يتمّ في المداليل الالتزامية التي لها تخصّص وتعيّن في نفسها مع قطع النظر عن المقارنة المنتزعة بلحاظ المدلول المطابقي، فتكون بنفسها مما لا تجتمع مع المداليل في الدليل الآخر، وأما إذا لم يكن لها تعيّن كذلك، فلا يتمّ هذا الوجه، لأن المدلول الالتزامي حينئذٍ ذات اللازم، والدلالة الالتزامية دلالة عليه بما هو هو

لا بما هو لازم مقارن، فالتلازم نسبة بين المتلازمين وليس مأخوذاً في أحد الطرفين. فمع سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية وعدم مشموليتها لدليل الحجّية العامّ، لا مانع من بقاء الدلالة الالتزامية للكلام على حجّيتها ما دام مدلولها محتمل الثبوت في نفسه، والدلالة عليه محفوظة ذاتاً ووجوداً»[1]

القول الثاني: تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية

المشهور بين الأصوليين هو القول بتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية، باعتبار أن التفرع في الوجود يقتضي التفرع في الحجّية أيضاً، وهذا التفرع يقرّب بأحد وجهين:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي ﺗﺪﺋ

ذهب جملة من المحقّقين ومنهم السيّد الخوئي ﺗﺪﺋ إلى أنّ التفرّع في الوجود يستلزم التفرّع في الحجّية، وذلك بالبيان التالي:

ذكرنا في ما سبق أنّه لم يقع خلاف بين الأعلام في أنّ سقوط الأمارة عن الحجّية في مدلولها المطابقي يؤدّي إلى سقوطها عن الحجّية في مدلولها الالتزامي في حالة مساواته للمدلول المطابقي. من هنا حاول السيد الخوئيﺗﺪﺋ أن يُرجع المدلول الالتزامي الأعمّ ـ دائماً ـ إلى مدلول التزامي مساوٍ فيكون ـ حينئذٍ ـ داخلاً في الصورة المتقدّمة وهو أنّ التفرّع في الوجود يستلزم التفرّع في الحجّية، فإذا سقطت حجّية المدلول المطابقي سقطت حجّية المدلول الالتزامي أيضاً.

بيان ذلك: إذا نظرنا إلى المدلول الالتزامي فقد نجده أعمّ من المدلول المطابقي، فإنّ من أخبر بدخول زيد في النار مطابقة، أخبر بموته التزاماً، ولكن موته أعمّ من دخوله النار؛ لأنّه قد يتحقّق بسبب آخر.

فلو نظرنا إلى ذات الملزوم وذات اللازم فقد يكون اللازم أعمّ من

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٧، ٢٦١ ـ ٢٦٢.

الملزوم، أي قد يكون الموت أعمّ من الدخول في النار، ولكنّه في باب الدلالات والحجّية لا يحقّ لنا النظر إلى ذات اللازم وإلى ذات الملزوم، بل لابدّ من النظر إلى ما أخبر به المخبر. ومن الواضح أنّ المخبر عندما يخبر عن موت زيد التزاماً لا يخبر عن ذات الموت مطلقاً، وإنّما عن الموت الناشئ من دخول النار. والذي يؤيد ذلك أنّه لو سأل المخبر: هل تريد موت زيد بسبب دخوله في النار أو تريد موته بأيّ سبب آخر؟ لأجاب: بالأول؛ لأنّه لا يخبر عن ذات اللازم وإنما يخبر عن حصّة منه.

فتبين أنّه في نفس الأمر والواقع قد يكون ذات اللازم أعمّ من الملزوم، ولكن في مقام الدلالة دائماً اللازم مساوٍ له. وإذا كان كذلك فإنّ التفرع في الوجود يقتضي التفرع في الحجّية، وهذا هو معنى التبعية.

وهذا ما أشار إليه السيد الخوئي ﷺ بقوله: «إن ظهور الكلام في مدلوله الالتزامي وإن كان مغايراً لظهوره في مدلوله المطابقي إلا أن ظهوره في ثبوت المدلول الالتزامي ليس على نحو الإطلاق، بل هو ظاهر في ثبوت حصة خاصّة منه، وهي الحصة الملازمة للمدلول المطابقي.

مثلاً: الإخبار عن ملاقاة الثوب للبول وإن كان إخباراً عن نجاسته أيضاً إلا أنه ليس إخباراً عن نجاسته على الإطلاق بأيّ سبب كان، بل إخبار عن حصّة خاصّة من النجاسة، وهي الحصة الملازمة لملاقاة البول، بمعنى: أنه إخبار عن نجاسته المسبّبة عن ملاقاته للبول في مقابل نجاسته المسبّبة لملاقاته للدم أو نحوه. فإذا قيل: (إن هذا الثوب نجس) يراد به: (أنه نجس بالنجاسة البولية)، وعندئذ إذا ظهر كذب البيّنة في إخبارها بملاقاة الثوب للبول، فلا محالة يعلم بكذبها في إخبارها بنجاسة الثوب المسببة عن ملاقاته للبول.

وأما نجاسته بسبب آخر وإن كانت محتملة إلا أنها نجاسة أخرى أجنبية عن مفاد البيّنة تماماً. وعليه فكيف يمكن الأخذ بالدلالة الالتزامية بعد

سقوط الدلالة المطابقية؟

ومن ذلك يظهر حال بقية الأمثلة وسائر الموارد، ومنها ما نحن فيه، فإن ما دلّ على وجوب فعل غير مقيّد بالقدرة وإن كان دالاً على كونه ذا ملاك ملزم كذلك، إلا أن دلالته على كونه ذا ملاك ليست على نحو الإطلاق حتى مع قطع النظر عن دلالته على وجوبه، بل هي بتبع دلالته على وجوب ذلك، فيكون دالاًّ على حصّة خاصّة من الملاك، وهي الحصة الملازمة لذلك الوجوب في مقام الإثبات والكشف، ولا يدلّ على قيام الملاك فيه على الإطلاق.

وعليه فإذا سقطت دلالته على الوجوب من جهة مانع، فلا تبقى دلالته على الملاك المسببة عن دلالته على الوجوب؛ إذ لا علم لنا بوجود الملاك فيه، فإن العلم بالملاك كان بتبع العلم بالوجوب، وإذا سقط الوجوب فقد سقط العلم بالوجوب لا محالة؛ فإنه مسبب عنه، ولا يعقل بقاء المسبب بلا سبب وعلّة، ولا يفرق في ذلك بين سقوط الوجوب رأساً وبين سقوط إطلاقه.

وسرُّه: ما عرفت من أن الإخبار عن وجوب شيءٍ إخبارٌ عن وجود حصة خاصّة من الملاك فيه، وهي الحصة الملازمة لوجوبه، لا عن مطلق وجوده فيه. ولا يمكن أن يكون الإخبار عنه بصورة أوسع من الإخبار عن الوجوب، فإنه خلاف المفروض، إذ المفروض أنه لازم له في مقام الإثبات، فيدور العلم به سعةً وضيقاً مدار سعة العلم بالوجوب وضيقه، وعلى ذلك فإذا قيّد الوجوب بحصّة خاصّة من الفعل، وهي الحصّة المقدورة مثلاً، فلا يكشف عن الملاك إلا في خصوص تلك الحصة، دون الأعمّ منها ومن غيرها، هذا واضح جدّاً.

لعلّ القائل بأنّ سقوط الدلالة المطابقية لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية تخيّل أن ثبوت المدلول الالتزامي بعد ثبوت المدلول المطابقي يكون على نحو السعة والإطلاق، ولازم ذلك هو أنه لا يسقط بسقوط المدلول المطابقي، إلا أن ذلك غفلة منه، فإن المفروض أن من أخبر بثبوت المدلول

المطابقي فقد أخبر بثبوت حصّة خاصّة منه، وهي الحصّة الملازمة له، لا بثبوته على الإطلاق»[1] .

مناقشة المصنف لتوجيه السيد الخوئي

تقدّم أنّ الكبرى التي استفاد منها السيد الخوئي، وهي أن كلّ اللوازم مساوية كانت موجبة كلّية، من هنا يحاول المصنّف إثبات صدق السالبة الجزئية؛ وهي أنّ بعض المداليل ليست من قبيل اللازم المساوي، عندها تكذب الموجبة الكلّية، فيبطل الاستدلال؛ لأنّه لا ينتج من جزئيتين.

أما كيف تصدق السالبة الجزئية؟ فهذا ما يتّضح من خلال التأمّل في نوعين من الأمثلة:

النوع الأول: الأمثلة التي يكون بين اللازم والملزوم علّية ومعلولية، كما في مثال دخول زيد في النار، فدخول النار هنا علّة للموت، ففي هذه الصورة يصدق كلام السيد الخوئي؛ لأنّ الذي يخبر عن دخول زيد في النار لا يخبر عن مطلق الموت، وإنما عن الموت بسبب دخول النار، وهو لازم مساوٍ للمدلول المطابقي.

بعبارة أخرى: الملازمة تارة تطرأ على اللازم الذي هو حصّة، وأخرى الحصّة تنشأ من الملازمة، كما هو الحال في النجاسة، فهي حكمٌ شرعيّ ولكنّه لا توجد عندنا نجاسة بعنوان ذات النجاسة بل نجاسة ناشئة عن البول والدم... ونحو ذلك.

إذن هذا التحصّص للنجاسة قبل الملازمة، فعندما تأتي الملازمة لا تطرأ على ذات اللازم بل على الحصّة. وهنا دائماً تكون الحصّة مساوية للمدلول المطابقي. فإنّ من أخبر بوقوع قطرة بول على ثوب مطابقةً، أخبر بنجاسة ذلك الثوب التزاماً، ولكنه أخبر عن حصّة خاصّة من النجاسة لا عن ذات

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٧٥ ـ ٧٧.

النجاسة. ومن هنا إذا سقط المدلول المطابقي يسقط المدلول الالتزامي؛ لأنّ هذا المدلول الالتزامي وإن كانت ذاته أعمّ ولكن المخبر دائماً يخبر عن هذه الحصّة الخاصّة من النجاسة.

النوع الثاني: وهي الأمثلة التي لا يكون بين طرفي الملازمة علّية ومعلولية، وإنما يكون بينهما ممانعة، نحو قولك (إمّا أن يكون الجسم أبيض أو أسود)، فالأبيض والأسود لا يمكن اجتماعهما في جسم واحد، ولكنّه يمكن ارتفاعهما في الجسم الأحمر مثلاً.

فعندما نقول (السواد ضدّ للبياض)، المراد أنّ ذات السواد ضدّ للبياض لا أنّ حصّة خاصّة من السواد ضدّ للبياض. فإنّ ذات كلّ ضدّ هو ضدّ للضدّ الآخر لا حصّة خاصّة منه، ولكن بعد تحقّق البياض على الورقة ـ مثلاً ـ نقول هذه الورقة البيضاء ليست بسوداء، وعدم السواد هنا ناشئ من وجود البياض. فتبيّن أن هذا التحصّص ناشئ من الملازمة، أمّا قبلها فغير موجود.

فتلخّص ممّا تقدّم أنّ الملازمة تارةً تطرأ بعد تحصّص اللازم، وأخرى أنّ التحصّص ينشأ من نفس الملازمة. ففي بعض الأمثلة المخبر يخبر عن ذات اللازم لا عن الحصّة، فدعوى (أنّ كلّ لازم أعمّ فهو مساوٍ) صادقة بنحو الموجبة الجزئيّة.

وبذلك يثبت صدق السالبة الجزئية؛ وهي أنّ بعض المداليل ليست من قبيل اللازم المساوي، وهذا يعني أنّ الكبرى التي استدلّ بها السيد الخوئي كاذبة، فيبطل الاستدلال، كما لا يخفى.

قال المصنّف: «إنّ هذا إنّما يتمّ في المداليل الالتزامية التي لها تخصّص وتعيّن في نفسها مع قطع النظر عن المقارنة المنتزعة بلحاظ المدلول المطابقي، فتكون بنفسها مما لا تجتمع مع المداليل في الدليل الآخر، وأما إذا لم يكن لها تعيّن كذلك فلا يتمّ هذا الوجه، لأن المدلول الالتزامي حينئذٍ ذات اللازم،

والدلالة الالتزامية دلالة عليه بما هو هو لا بما هو لازم مقارن. فالتلازم نسبة بين المتلازمين وليس مأخوذاً في أحد الطرفين، فمع سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية وعدم مشموليتها لدليل الحجّية العامّ لا مانع من بقاء الدلالة الالتزامية للكلام على حجّيتها ما دام مدلولهما محتمل الثبوت في نفسه، والدلالة عليه محفوظة ذاتاً ووجوداً»[1].

لفت نظر

اتّضح مما تقدّم أن المصنّف ﷺ لا يرتضي ما ذهب إليه السيد الخوئي من إرجاع جميع المداليل الالتزامية إلى مداليل مساوية، لكنّه في بعض بحوثه الفقهية يتبنى ذلك، وهذا ما صرّح به في شرحه على العروة الوثقى حيث قال: «إنّ نكتة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية أن المدلول الالتزامي هو الحصّة الخاصّة الملازمة للمدلول المطابقي. فما يكون معارضاً للمدلول المطابقي ومسقطاً للدلالة المطابقية عن الحجّية، يكون معارضاً لا محالة للمدلول الالتزامي ومسقطاً للدلالة الالتزامية عن الحجّية.

بتعبير آخر: إذ فُرض خطأُ المخبر في المدلول المطابقي فلا يلزم من فرض بطلان المدلول الالتزامي خطأ آخر، لينفى بأصالة عدم الخطأ الزائد كذباً أو اشتباهاً.

وهذا البيان بكلا تقريبيه إنّما يتُعقّل فيما إذا سقطت الدلالة المطابقة عن الحجّية من أجل وجود حجّة معارضة أو للعلم ببطلان المدلول المطابقي، لا فيما إذا كان عدم ثبوت المدلول المطابقي لقصور في نفس دليل الحجّية عن إثباته وشموله كما في المقام، حيث إن موضوع دليل الحجّية عنوان البيّنة وما أخبر به الشاهدان، وكلّ من المدلولين المطابقيين في الفرض لم يخبر به الشاهدان، فعدم ثبوته لعدم صدق عنوان الحجّة وهو البيّنة على كلّ من

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٧، ص٢٦٢.

الدلالتين المطابقيتين، وفي مثل ذلك لا يبقى محذور في تطبيق دليل الحجّية على المدلول الالتزامي إذا صدق عنوان الحجّة عليه بسبب كونه محكياً بكلتا الشهادتين ولو التزاماً»(١).

الوجه الثاني: ما ذهب إليه المصنف ﷺ

يبتني هذا الوجه على ما تبنّاه المصنّف ﷺ في الأسس المنطقيّة للاستقراء، حيث قال هناك: إذا أخبر مخبر بخبر فسوف يحصل للإنسان ظنّ بدرجة معيّنة بوقوع ما أخبر به، فإذا جاء مخبر ثانٍ وأخبر بنفس الخبر فسوف تزداد درجة الاحتمال، وهكذا تزداد درجة الاحتمال كلّما ازداد عدد المخبرين إلى أن نصل إلى القطع(٢).

وبعبارة أخرى: «كلّما تجمّع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد حصل ـ هذا المحور ـ نتيجة لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فإن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحوّل ضمن شروط معيّنة إلى يقين. فكأنّ المعرفة البشرية مصمّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً، فأيّ قيمة احتمالية صغيرة تفنَى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، وهذا يعني تحوّل هذه القيمة إلى يقين....

وهذا اليقين ليس هو اليقين المنطقي أو الرياضي... كما أنّه ليس هو اليقين الذاتي... وإنما المراد اليقين الموضوعي(٣)».

فإذا أخبر مائةٌ بوقوع حادثة ما وافترضنا حصول الجزم بهذا العدد من

---

(١) **بحوث في شرح العروة الوثقى**، تأليف آية الله الشهيد محمد باقر الصدر: ج ٤، ص ١١٤.

(٢) المراد من القطع هنا ليس القطع الرياضي بل القطع الذي يصوّره في الأسس المنطقيّة للاستقراء.

(٣) تعرّض الأستاذ العلامة الحيدري إلى أقسام اليقين الثلاثة؛ المنطقي أو الرياضي، والذاتي، والموضوعي وبيان الفرق بين الذاتي والموضوعي، انظر: **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة**، آية الله العلامة السيد كمال الحيدري، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨ هـ: ص ٧١ – ٧٨.

الأخبار. فلو ثبت كذب أحد المخبرين فسوف تنقص درجة واحدة من المائة المفروضة، وهذا لا يؤثّر على التسعة وتسعين درجة من الصدق، باعتبار أنّ كذب مخبر بذاته لا يلزم منه كذب المخبر الثاني، ولإثبات كذب المخبر الثاني نحتاج إلى مؤونة ودليل جديد، وهكذا لو ثبت أنّ مخبراً ثانياً كاذب فهذا أيضاً لا يؤثّر على المخبر الثالث.

وهذا بخلافه في ما نحن فيه، فلو أخبر شخص بوقوع زيد في النار، وعلمنا بكذبه في المدلول المطابقي، فإذا أردنا أن نكذب المدلول الالتزامي أيضاً فلا نحتاج إلى مؤونة جديدة.

وبعبارة أخرى: إذا علمنا بأنّ شخصاً أخبر بالمدلول المطابقي بوقوع زيد في النار، فإنّه بالالتزام أخبر بموته، فلو ثبت أنّ المدلول المطابقي كان كاذباً فلكي نثبت كذب المدلول الالتزامي أيضاً فنفس الدليل السابق ـ وهو الكذب والاشتباه السابق ـ يكفي لإبطال المدلول الالتزامي ولا نحتاج إلى دليل جديد.

وهذا بخلافه في المخبرين المتعدّدين؛ أي: لو أخبر شخص بوقوع زيد في النار، وأخبر شخص ثان بوقوع زيد في النار، فإذا ثبت كذب الأوّل لا يثبت كذب الثاني؛ لأنّ كذب الثاني يحتاج إلى نفي جديد، أمّا نفي المدلول الالتزامي فلم يكن محتاجاً إلى نفي جديد.

فإن قلت: لماذا بيّن السيّد الشهيد ﴿قدس سره﴾ المطلب بهذا الشكل؟ قلت: لأنّ الميرزا يرى أنّ المدلول الالتزامي يُشكِّل فرداً جديداً من دليل الحجّية، كالمدلول المطابقي، ومثَّلَ لذلك بما إذا أخبر مخبران بقضيّةٍ وثبت كذب أحدهما فلا يبطل به كلام الآخر.

وهذا قياس مع الفارق، باعتبار أن المدلول الالتزامي والمدلول المطابقي ليسا من قبيل فردين لدليل الحجّية حتّى إذا بطل أحدهما لا يستلزم بطلان الآخر، بل هو فرد واحد من دليل الحجّية، فإذا بطل المدلول المطابقي يبطل

المدلول الالتزامي أيضاً، فلا نحتاج إلى مؤونة جديدة لإبطال المدلول الالتزامي. وبهذا يثبت أنّ المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي مطلقاً سواء كان مساوياً أم أعمّ.

وقد قرّب السيد الشهيد هذا الوجه في البحوث بقوله: «إنّ ملاك الحجّية في الدلالتين واحد، فلا تبقى نكتة لحجّية الدلالة الالتزامية إذا سقطت الدلالة المطابقية.

وتوضيح ذلك: إنّ نكتة الحجّية وملاكها في الأخبار والحكاية إنّما هو أصالة عدم الكذب ـ بالمعنى الشامل للاشتباه ـ وفي الإنشاء والقضايا المجعولة أصالة الظهور وإرادة المعنى من اللفظ، وإذا سقطت الدلالة المطابقية بظهور كذبها في باب الإخبار أو عدم إرادتها في باب الإنشاء، فافتراض عدم ثبوت المدلول الالتزامي لها لا يستدعي افتراض كذب زائد في الأخبار أو مخالفة زائدة في الإنشاء؛ لأنّ هذه الدلالة لم تكن بدالّ إخباري مستقلّ وإنما كانت من جهة الملازمة بين المدلولين فتكون من دلالة المدلول على المدلول وليست دلالة واجدة لملاك مستقلّ للكاشفية والحجّية»[1].

ثمرة البحث

لهذا البحث ثمرات كثيرة في علم الفقه، باعتبار أنّ كثيراً من الاستدلالات الفقهية مبتنية على هذه النقطة. فإذا قام دليل على وجوب شيء وكان المدلول المطابقي لهذا الخبر هو الوجوب، فإنّه يكشف عن الملاك، فإذا افترضنا أنّ المدلول المطابقي سقط لسبب من الأسباب، فهل يسقط الملاك؟

على القول بتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية فالملاك أيضاً لا دليل عليه، أمّا إذا قلنا بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي، فإن الملاك يبقى محرزاً بالدلالة الالتزاميّة.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٧، ص٢٦٤.

فهناك موارد كثيرة في الفقه يُستكشف الملاك من خلال الخطاب، فإذا سقط الخطاب لا يبقى ملاك على القول بالتبعيّة. أمّا على القول بعدم التبعيّة فحينئذٍ يبقى عندنا دالّ على الملاك، وهو المدلول الالتزامي.

تبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقية

ذكر المصنّف ﵀ في هذا المقطع مسألة تبعية الدلالة التضمّنية للدلالة المطابقية أو عدم تبعيتها، وقد ذكرها على نحو الإشارة؛ لأنّه سوف يفصّل الكلام فيها في مبحث الظهور التضمّني، ونحن نوكل التفصيل فيها إلى محله، ونقتصر على توضيح المسألة، ولكن قبل ذلك ننبّه على أمرين:

الأمر الأول: موقع البحث في الدراسات الأصولية

اعلم أنّ السيد الشهيد ﵀ هو أول من أشار إلى هذه المسألة ضمن المبادئ العامّة للأدلّة المحرزة، مضافاً إلى بحثها بشكل مفصّل في مبحث حجّية الظهور من هذا الكتاب تحت عنوان الظهور التضمّني.

أما الأعلام من الأصوليين فقد تعرّضوا إليها ضمن مباحث العامّ والخاصّ، تحت عنوان حجّية العامّ المخصّص في الباقي[1].

---

(١) ونحن نشير إلى موقع البحث في تصنيفات بعض الأعلام:

١ ـ **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، الشيخ محمد حسين الحائري: ص ١٩٩

٢ ـ **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، الشيخ السعيد جمال الدين الحسن، نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة: ص١١٦.

٣ ـ **هداية المسترشدين**، تأليف آية الله العظمى الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الإصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة: ج٢، ص٢٩٧.

٤ ـ **قوانين الأصول**، للمحقق الفقيه الميرزا أبو القاسم القمي، طبعة حجرية: ص٢٦٥.

٥ـ **مطارح الأنظار**، تقريرات الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، تأليف العلامة المحقق الميرزا أبو القاسم الكلانتري الطهراني، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٨: ج٢، ص ١٣١. =

الأمر الثاني: الاتفاق على المسألة

اعلم أنّ المعروف بين الأصوليين عدم تبعية الدلالة التضمّنية للدلالة المطابقية في الحجّية، بمعنى عدم سقوط العامّ عن الحجّية رأساً بالتخصيص، بل يبقى حجّة في الباقي غير مورد التخصيص؛ قال في الفصول: «فصل إذا تخصّص العامّ بمجمل سقط عن الحجّية في مورد الإجمال اتفاقاً ... والحقّ عندي أنه حجّة مطلقاً كما عُزي إلى أصحابنا، وعليه المحقّقون من مخالفينا»[(١)].

وفى المعالم: «الأقرب عندي أن تخصيص العامّ لا يخرجه عن الحجّية في غير محلّ التخصيص، إن لم يكن المخصّص مجملاً مطلقاً. ولا أعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً. نعم يوجد في كلام بعض المتأخّرين ما يشعر بالرغبة عنه»[(٢)].

وفي القوانين: «قانون العامّ المخصّص بمجمل ليس بحجّة اتفاقاً، فإن كان مجملاً من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ ومثل: «اقتلوا المشركين إلا بعضهم»، وإن كان إجماله في الجملة ففي قدر الإجمال، مثل: إلا بعض اليهود، فلا إجمال في غير اليهود، وأما المخصّص بمبين فالمعروف من مذهب أصحابنا الحجّية في الباقي مطلقاً، ونقل بعض الأصحاب اتفاقهم على ذلك»[(٣)].

وقال في المطارح: «إذا خصّص العامّ بأمرٍ معلوم مفهوماً ومصداقاً، فلا ينبغي الإشكال في حجيّة العامّ في الباقي، وليس ممّا يتطرّق عليه الاشتباه كما

---

٦ ـ **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٢١٨.

٧ ـ **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج١ ـ ٢، ٥١٦.

٨ ـ **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص٢٦١.

(١) **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، مصدر سابق: ص ١٩٩.

(٢) **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، مصدر سابق: ص ١١٦.

(٣) **قوانين الأصول**، مصدر سابق: ٢٦٥.

هو المشهور، بل ولم يظهر من أصحابنا فيه خلاف»[١].

وقال في الكفاية: «لا شبهة في أن العامّ المخصّص بالمتّصل أو المنفصل حجّة في ما بقي، فيما علم عدم دخوله في المخصّص مطلقاً ولو كان متّصلاً، وما احتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً، كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف»[٢].

نعم، وقع الخلاف فيه بين العامّة، حيث نُسب إلى جماعة منهم عدم جواز التمسّك بالعامّ مطلقاً، ونسب إلى آخرين التفصيل بين ما كان المخصّص منفصلاً وما كان متصلاً، فذهبوا إلى عدم جواز التمسّك بالعامّ على الأول دون الثاني، وربما نُسب إلى بعضهم التفصيل بين الاستثناء وغيره.

قال في الإحكام: «اختلف القائلون بالعموم في صحّة الاحتجاج به ـ أي بالعامّ ـ بعد التخصيص في ما بقي، فأثبته الفقهاء مطلقاً، وأنكره عيسى بن أبان وأبو ثور مطلقاً، ومنهم من فصّل، ثم اختلف القائلون بالتفصيل، فقال البلخي إن خُصّ بدليل متصل كالشرط والصفة والاستثناء فهو حجّة، وإن خُصّ بدليل منفصل فليس بحجّة»[٣].

توضيح المسألة

لو قال المولى: (أكرم كلّ من في البيت)، وفرضنا أن في البيت مائة شخص، فهذا الكلام له مدلول مطابقي؛ وهو وجوب إكرام كلّ من في البيت، وله مدلول تضمّني؛ وهو وجوب إكرام كلّ فرد فرد من هؤلاء المائة، فالكلام الذي دلّ بالدلالة المطابقية على إكرام كلّ المائة يدلّ بالدلالة التضمّنية

---

(١) **مطارح الأنظار**، مصدر سابق: ج٢ص ١٣١.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٢١٨.

(٣) **الإحكام في أصول الأحكام**، تأليف الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي، علّق عليه العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ: ج ٢، ص ٢٣٢.

على إكرام كلّ فرد من المائة، وبعبارة أخرى: «لأداة العموم ظهور في الشمول للمائة باعتبار دلالتها على الاستيعاب، ولها ظهور ضمني في الشمول لكلّ واحدٍ من وحدات هذه المائة، ولا شكّ في حجّية كلّ ظواهرها الضمنية»[١].

فلو ورد مخصّص؛ فإنّ كان متصلاً، كما لو قال: (أكرم كلّ من في البيت إلا خالداً)، فيكون قد عيَّن مدخول أداة العموم في التسعة وتسعين، فالمدلول المطابقي بوجوب من في البيت إلا خالداً باقٍ على حاله ولم يسقط عن الحجّية، وهذا لم يقع فيه بحث بين الأعلام.

أما إذا كان منفصلاً، كما لو قال المولى: (أكرم كلّ من في البيت)، ثم ورد دليل خاصّ كقولنا : (لا تكرم عشرة منهم) فلا شبهة في تخصيص الدليل الأول بالثاني، ورفع اليد عن ظهوره بالإضافة إلى وجوب إكرام المجموع، وهذا يعني أنّ بعض الظواهر الضمنية سوف تسقط عن الحجّية لمجيء المخصّص، والسؤال هنا هو: أنّ الظواهر الضمنية الأخرى التي تشمل التسعين الباقين هل تبقى على الحجّية، أو لا؟

فإن قيل بالأول فهذا يعني عدم تبعية الدلالة التضمّنية للمطابقية في الحجّية، وإن قيل بالثاني فهذا يعني تبعية الدلالة التضمّنية للمطابقية في الحجّية. والمعروف بين الأصوليين ـ كما ذكرنا ـ أنّ الدلالة التضمّنية غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجّية[٢].

ومستند ذلك ما أشار إليه الشيخ الأعظم في المطارح، وخلاصته: أنّه إذا ورد عامّ مخصّص فهو حجّة في الباقي ـ سواء كان المخصّص متصلاً أم منفصلاً ـ والشاهد على ذلك هو العرف والعقلاء في محاوراتهم واحتجاجاتهم، فإنّهم لا يرون للعبد عذراً عند عدم الامتثال بأنّ العامّ كان

---

(١) **دروس في علم الاصول**، الحلقة الثالثة، مصدر سابق: ص١٧٤.

(٢) سيأتي تفصيل الكلام من المصنّف في بحث الظهور التضمّني، من الحلقة الثالثة: ص١٧٤.

مخصّصاً. هذا في المتّصل، وأمّا في المنفصل فهو كذلك بملاحظة الاحتجاجات الواردة في كلمات الأئمة عليهم السلام وأصحاب النبي صلى الله عليه وآله والفقهاء، بل لولاه لأنسدّ باب الاجتهاد؛ فإنّ رحى الاجتهاد تدور على العمومات، مع أنّ من السائر في الأفواه: ما من عامّ إلا وقد خصّ[1].

أضواء على النص

• قوله قدس سره: «**من قبيل اللازم الأعمّ**»، هذا القيد احترازي، فإذا كان اللازم مساوياً أو أخصّ فلا إشكال في السقوط.

• قوله قدس سره: «**فهو محتمل الثبوت حتّى مع عدم ثبوت المدلول المطابقي**»، فإذا أخبر شخص بوقوع زيد في النار وعلمنا بكذب الخبر، فإنّ احتمال موت زيد ـ الذي هو المدول الالتزامي لوقوعه في النار ـ يبقى قائماً؛ لأنّ علّة الموت لا تنحصر في الوقوع في النار، فقد يكون موته بسبب آخر. فسقوط المدلول المطابقي لا يلزم منه جزماً سقوط المدلول الالتزامي.

• قوله قدس سره: «**وحينئذ إذا سقطت الأمارة عن الحجّية في المدلول المطابقي لوجود معارض**»، إشارة إلى المنشأ الأول لسقوط الأمارة عن الحجّية.

• قوله قدس سره: «**أو للعلم بخطئها فيه**»، إشارة إلى المنشأ الثاني لسقوط الأمارة عن الحجّية، كما لو علمنا بكذب المخبر.

• قوله قدس سره: «**فهل تسقط حجّيتها**»، أي حجّية الأمارة.

• قوله قدس سره: «**وقد يقال**»، إشارة إلى القول بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية وهو ما ذهب إليه الميرزا النائيني قدس سره.

• قوله قدس سره: «**لا يبرّر تفرّعها عليها**» أي لا يبرّر تفرع الدلالة الالتزاميّة على الدلالة المطابقية في الحجّية.

---

(١) انظر: **مطارح الأنظار**، مصدر سابق: ج٢، ص١٣١.

• قوله ﭭ: «**وليس أعمّ منه**»، أي وليس المدلول الالتزامي أعمّ من المدلول المطابقي، وكلّما كان المدلول الالتزامي مساوياً فهو متفرّع على المدلول المطابقي في الحجّية كما هو متفرّع في الوجود.

• قوله ﭭ: «**أو المعارضة معه**»، أي مع المدلول المطابقي.

• قوله ﭭ: «**مع أنّ ذات اللازم قد يكون أعمّ من ملزومه**»، أي مع أنّ ذات اللازم في الواقع وفي نفس الأمر قد يكون أعمّ من ملزومه، ولكن المخبر لا يخبر عن ذات اللازم، وإنّما يخبر دائماً عن حصّة خاصّة من اللازم.

• قوله ﭭ: «**إنّ اللازم الأعمّ له حصّتان**»، والمخبر إنّما يخبر عن اللازم المساوي لا الأعمّ.

• قوله ﭭ: «**والأمارة الدالة مطابقةً على ذلك الملزوم إنّما تدلّ على الحصّة الأولى من اللازم**» فقط، والمفروض أنّها مساوية دائماً للملزوم، لأنّه لو سألتَ الأمارة: هل تخبرين عن تحقّق الموت مطلقاً ولو لم يتحقّق الدخول في النار؟ كان جوابها: أنا أخبر عن موت زيد إذا كان واقعاً في النار.

• قوله ﭭ: «**ونلاحظ على هذا الوجه**»، إشارة إلى عدم تمامية هذا الوجه.

• قوله ﭭ: «**إنّ المدلول الالتزامي هو طرف الملازمة**»، المدلول الالتزامي المراد منه هو طرف الملازمة الذي هو اللازم. وهذا الطرف تارةً يكون متحصّصاً قبل الملازمة وأخرى يتحصّص بنفس الملازمة لا أنّ الملازمة تطرأ على اللازم الذي هو حصّة.

• قوله ﭭ: «**فإن كان طرف الملازمة هو الحصة**»، أي إذا كان المدلول الالتزامي هو الحصّة كان كلام السيّد الخوئي تامّاً، بمعنى أنّ اللازم كان متحصّصاً قبل حصول الملازمة.

• قوله ﭭ: «**وإن كان طرف الملازمة الطبيعي**»، أي ذات اللازم، ولكنّه تحصّص بعد أن طرأت الملازمة بينهما.

• قوله ﭬ: «**وكانت مقارنته للملزوم المحصّصة له**»، أي وكانت مقارنة الطرف للملزوم المحصصة لذلك الملزوم.

• قوله ﭬ: «**ذات الطبيعي**»، ذات اللازم.

• قوله ﭬ: «**ومثال الأوّل اللازم الأعمّ المعلول بالنسبة إلى إحدى علله**». الموت لازم أعمّ له علل متعدّدة، قد يتحقّق بالدخول في النار، وقد يتحقّق بشرب السمّ... إلخ. وفي هذه الصورة وإن كانت ذات اللازم أعمّ إلا أنّه لا يوجد عندنا موت غير متحصّص بل هو دائماً متحصّص بحصّة خاصّة.

• قوله ﭬ: «**لأنّ هذا**» أي الموت بالاحتراق.

• قوله ﭬ: «**هو طرف الملازمة**»، هو متحصّص قبل تحقّق الملازمة.

• قوله ﭬ: «**ومثال الثاني: الملازم الأعمّ بالنسبة إلى ملازمه، كعدم كأحد الأضداد بالنسبة إلى وجود ضدّ معيّن من أضداده**» هنا نستطيع أن نصحّح العبارة بواسطة هذا المثال: لأنّ البياض والسواد ليس لازماً وملزوماً، بل هما متضادّان أحدهما في عرض الآخر، فلعلّ السيّد الشهيد عندما عبَّر بالملازم كان يريد ذكر مثال لا ينطبق إلاّ على المتلازمين. فالبياض والسواد ليس أحدهما لازماً والآخر ملزوماً، بل كلّ منهما ملزوم للآخر، فهما متلازمان، ولكنهما ليسا متلازمين وجوداً بل هما متلازمان بمعنى أن وجود أحدهما ملازم لعدم وجود الآخر.

• قوله ﭬ: «**ومن تبعاتها**»، أي من تبعات الملازمة.

• قوله ﭬ: «**لا أنّه مأخوذ في طرف الملازمة**» قبل الملازمة.

• قولهﭬ: «**وتطرأ الملازمة عليه**» أي على الطرف المحصّص بتلك الحصّة.

• قوله ﭬ «**إن الكشف في الدلالتين**»، المطابقيّة والالتزاميّة.

• قوله ﭬ: «**من قبيل نكتة استبعاد خطأ الثقة في إدراكه الحسّي للواقعة**»، فأنت عندما تقول (خبر الثقة حجّة) لأنّك تستبعد خطأه واشتباهه.

• قوله ﹰ: «**ثبت دخوله**»، وهذا هو المدلول المطابقي لخبر الثقة.

• قوله ﹰ: «**واحتراقه وموته**»، وهذا هو المدلول الالتزامي لخبر الثقة.

• قوله ﹰ: «**بذلك**» أي بالإخبار.

• قوله ﹰ: «**بنكتة استبعاد اشتباهه**» أي استبعاد اشتباه الثقة.

• قوله ﹰ: «**بعدم دخوله**» أي عدم دخول ذلك الشخص في النار.

• قوله ﹰ: «**وأن المخبر اشتبه في ذلك**» أي اشتبه في إخباره الحسّي.

• قوله ﹰ: «**فلا يكون افتراض أنّ الشخص لم يمت أصلاً متضمّناً لاشتباه أزيد ممّا ثبت**» من الاشتباه الأوّل، بمعنى إذا قلنا إنّ ذلك الشخص لم يمُت، لم نحتج إلى دليل آخر، وإنما نفس الدليل الذي نفى المدلول المطابقي ينفي المدلول الالتزامي، من دون الحاجة إلى عناية جديدة.

• قوله ﹰ: «**وبذلك يختلف المقام عن خبرين عرضيين**»، إشارة إلى المثال الذي ضربه الميرزا.

• قوله ﹰ: «**فإنّ ذلك لا يبرّر سقوط الخبر الآخر عن الحجّية**»؛ لأنّ اشتباهه يحتاج إلى نفي جديد، فنفي الأوّل لا يستلزم نفي الخبر الثاني.

• قوله ﹰ: «**لأنّ افتراض عدم صحّة الخبر يتضمّن اشتباهاً وراء الاشتباه الذي علم**»، أي افتراض عدم صحّة الخبر الثاني يتضمّن اشتباهاً وراء الاشتباه الذي علم من الخبر الأوّل.

• قوله ﹰ: «**فالصحيح أنّ الدلالة الالتزاميّة مرتبطة بالدلالة المطابقيّة في الحجّية**»، كما هي مرتبطة بها في الوجود.

• قوله ﹰ: «**وأمّا الدلالة التضمّنيّة فالمعروف بينهم أنّها غير تابعة للدلالة المطابقيّة في الحجّية**»، للسيد الشهيد ﹰ في هذه النقطة تفصيل يأتي بيانه في بحث الظهور التضمّني من هذه الحلقة، لذلك قال: المعروف بينهم...

(٤٠)

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي

- بيان معنى القطع الطريقي والموضوعي.
- منشأ الاهتمام بالتقسيم المذكور.
- بيان الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي.
- معنى قيام الأمارة مقام القطع الطريقي
- تحرير محل النزاع.
- وفاء الدليل بدور القطع الطريقي.

إذا كان الدليلُ قطعياً فلا شكّ في وفائِه بدور القطع الطريقيِّ والموضوعيِّ معاً، لأنه يحقّقُ القطعَ حقيقةً.

وأما إذا لم يكن الدليلُ قطعياً، وكان حجّةً بحكم الشارع، فهناك بحثان:

الأولُ: بحثٌ نظريٌّ في تصوير قيامِه مقامَ القطع الطريقيِّ مع الاتفاقِ عملياً على قيامِه مقامَه في المنجّزية والمعذّرية.

والثاني: بحثٌ واقعيٌّ في أنّ دليلَ حجيةِ الأمارةِ هل يُستفادُ منه قيامُها مقامَ القطع الموضوعيِّ أو لا؟

أما البحثُ الأولُ فقد يُستشكلُ تارةً في إمكانِ قيام غيرِ القطع مقامَ القطع في المنجّزيةِ والمعذّريةِ بدعوى أنه على خلافِ قاعدةِ قبح العقابِ بلا بيان . ويُستشكلُ أخرى في كيفيةِ صياغةِ ذلك تشريعاً، وما هو الحكمُ الذي يحقّقُ ذلك.

أمّا الاستشكالُ الأولُ فجوابُه:

أوّلاً: إننا ننكرُ قاعدةَ قبح العقابِ بلا بيانٍ رأساً.

وثانياً: إنه لو سلّمنا بالقاعدةِ فهي مختصّةٌ بالأحكام المشكوكةِ التي لا يُعلم بأهمّيتها على تقدير ثبوتِها، وأما المشكوكُ الذي يُعلمُ بأنه على تقدير ثبوتِه مما يهتمُّ المولى بحفظِه ولا يرضى بتضييعِه، فليس مشمولاً للقاعدةِ من أوّلِ الأمر، والخطابُ الظاهريُّ - أيُّ خطابٍ ظاهريٍّ - يُبرزُ اهتمامَ المولى بالتكاليفِ الواقعيةِ في موردِه على تقدير ثبوتِها، وبذلك يُخرجُها عن دائرة قاعدةِ قبح العقاب بلا بيان.

الشرح

الأمر الرابع من المبادئ العامّة التي ذكرها المصنّف ﷺ كمقدّمة للدخول في بيان النوع الأول من أدلّة الاستنباط: وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي[1]. ثم إنّ المصنّف ﷺ عدل عن التسمية المتعارفة لهذه المسألة في الدراسات الأصولية، فعنونها بعنوان: وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي. ومن الواضح أن هذه التسمية تعكس محلّ النزاع بشكل أوضح من التسميات المتعارفة، كما سوف نبين.

وقبل الدخول في أصل المسألة لابدّ من التنبيه على أمور:

الأمر الأول: بيان معنى القطع الطريقي والموضوعي

القطع الطريقي: وهو الذي لا يكون دخيلاً في ترتّب الحكم على موضوعه، كما إذا فرضنا أنّ حكم الحرمة مترتّب على نفس الخمر من دون أن يكون القطع بالخمرية أو الحرمة دخيلاً فيه، بمعنى أنّ دوره ليس إلا الكشف والإراءة للواقع ولا دخل له في تحقّق الحكم أو الموضوع. ومن هنا قد يكون مخطئاً للواقع وغير مصيب له.

---

(١) موقع البحث في الدراسات الأصولية:

١ ـ الشيخ الأنصاري، في الفرائد: ج١، ص ٣٠.

٢ ـ المحقّق الخراساني، في الكفاية: ص ٢٦٣.

٣ ـ الميرزا النائيني، في الفوائد: ج ٣، ص ١٥.

٤ ـ المحقّق العراقي، في نهاية الأفكار: ج ٣، ص ١٨.

٥ ـ الفقيه الأصفهاني، في وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ص ٤٥٠.

٦ـ الإمام الخميني، في أنوار الهداية: ج ١، ص ١٠١.

٧ ـ السيد الخوئي، في مصباح الأصول: ج٢، ص٣٧.

٨ ـ الشهيد السيد محمد باقر الصدر، في البحوث: ج٤، ص٦٩ ـ ص٩٨.

القطع الموضوعي: وهو ما يكون دخيلاً في ترتّب الحكم على موضوعه، بحيث لو انتفى القطع لانتفى الحكم واقعاً، من قبيل القطع بعدالة إمام الجماعة في الصلاة المأخوذ في موضوع جواز الائتمام به. فلو لم يقطع بالعدالة لا يجوز الائتمام واقعاً حتى لو كان ذلك الشخص عادلاً في الواقع، ومن ثمّ قيل بعدم تصوّر انكشاف الخلاف في القطع الموضوعي، بخلافه في القطع الطريقي فإنّه متصوّر؛ لأنّ القطع حينئذٍ لا مدخلية له في تحقّق الواقع كما لا يخفى.

«ثمّ إنّ التقسيم المذكور إنّما هو بلحاظ الواقع ونفس الأمر، وليس المقصود هو انقسام القطع إلى طريقيّ وموضوعيّ في مقام الإثبات ولسان الدليل.

ومن هنا قد يكون القطع مأخوذاً في لسان الدليل بنحو القطع الموضوعي إلا أنّه طريقي ثبوتاً، كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنْ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ﴾.

بعبارة أخرى: إنّ هذا التقسيم ليس بصدد التمييز بين أقسام القطع في عالم الإثبات، بل بصدد كيفية جعل الحكم من قبل المولى واقعاً، فهل جعل المولى حكمه مترتّباً على تحقّق العلم ثبوتاً وإن لم يكن كذلك إثباتاً، أو إنّه لم يجعله كذلك ثبوتاً وإن كان في مقام الإثبات رتّبه على حصول العلم؟

وعليه فهو تقسيم بلحاظ عالم الثبوت للحكم الشرعي»[1].

الأمر الثاني: منشأ الاهتمام بالتقسيم المذكور

بالرغم من أن الأحكام الشرعية الموجودة لم يُؤخذ فيها حصول القطع الموضوعي، أو أنّه أخذ ولكنّه في غاية الندرة والقلّة، فإنّ تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي قد شغل مساحات واسعة من الأبحاث الأصولية، وتناوله الأعلام بشكل موسَّع، كما لا يخفى من تقريرات أبحاثهم في هذه

---

(١) **القطع: دراسة في حججه واقسامه واحكامه**، مصدر سابق: ص ٣٠٣، ٣٠٤.

المسألة.

والمنشأ الأساسي الذي انطلق منه هذا التقسيم هو الردّ على بعض المقولات التي نُسبت إلى علمائنا الأخباريين في مسألة حجّية القطع، وبيان ما ذكروه من المنع عن العمل بالقطع إذا لم يكن ناشئاً من الكتاب والسنّة، وتقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي ليس إلا توطئة لردّ الشبهة المذكورة.

قال السيد الخوئي: «والغرض من هذا التقسيم مع عدم وجود القطع الموضوعي في الأدلّة ـ وعلى فرض وجوده ففي غاية القلّة ـ إنّما هو بيان ما ذكره بعض الأخباريين من المنع عن العمل بالقطع إذا لم يكن ناشئاً من الكتاب والسنّة، وهذا هو الجهة الثالثة من الكلام في حجّية القطع التي وعدنا التكلّم فيها، وحيث إنّ الأخباريين جوّزوا المنع عن العمل بالقطع قسّم الشيخ ﵀ ومن تأخّر عنه القطع إلى ما يكون طريقاً إلى متعلّقه وإلى ما يكون مأخوذاً في الموضوع»[1].

الأمر الثالث: بيان الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي

هناك جملة من الفوارق بين القطع الموضوعي والقطع الطريقي نشير إلى بعضها:

الفارق الأول: إنّ القطع الطريقي كاشف عن الحكم، وطريق إليه، ولا دخل له في ثبوته، بل لابدّ أنّ يكون المقطوع به ـ سواء كان حكماً شرعياً أم موضوعاً خارجياً ـ ثابتاً ولو بنظر القاطع حتى يتعلّق به القطع.

أما القطع الموضوعي فهو ما يكون دخيلاً في إيجاد الحكم الشرعي وثبوته للموضوع، فهو بمثابة الموضوع للحكم الشرعي. فقول الشارع: (إذا قطعت

---

(١) **دراسات في علم الأصول**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تأليف آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي: ج٣، ص٤٣.

بأنّ السائل الفلاني خمر فهو حرام)، يوضّح أنّ القطع أخذ قيداً في موضوع الحكم وهو السائل المقطوع بخمريّته، فيكون الموضوع مقيّداً، ومن الطبيعي أن لا يوجد الموضوع المقيّد إلا بوجود قيده وهو القطع، كما انّه من الطبيعي أن لا يوجد الحكم إلا بعد وجود موضوعه، فأصبح للقطع مدخلية في ثبوت الحكم وإيجاده وتوليده، وذلك بسبب إيجاده موضوعه، فلو قطع المكلّف بأنّ ذلك السائل خمر، حرم عليه، وإن لم يقطع فلا يحرم، لا أنّه حرام والمكلّف لا يعلم به.

بعبارة أخرى: لا وجود للحكم في حقّ المكلّف قبل قطعه، فقطعه ـ ومن خلال إيجاده لموضوع الحكم المقيَّد به ـ ولّد له حكماً بحرمة هذا السائل في حقّه، وأما في صورة عدم قطعه بخمريّته فإنّه يجعله حلالاً له.

الفارق الثاني: إنّ القطع الطريقي حيث إنّه كاشف عن الحكم وطريق له، فهو ينجّزه في صورة الإصابة ويعذّره في صورة المخالفة فالقطع بالحكم الشرعي الفعلي - كوجوب الحج عند تحقّق الاستطاعة- يؤدّي إلى تنجيز ذلك الوجوب على المكلّف.

ويمكننا أن نشكّل قياساً من الشكل الأول فنقول:

هذا المكلّف مستطيع (الصغرى)

وكلّ مستطيع يجب عليه الحج (الكبرى)

فينتج: هذا المكلّف يجب عليه الحج

فالقطع بالصغرى والكبرى يؤدّي إلى القطع بأن هذا المكلّف يجب عليه الحج، فيكون قطعاً طريقياً بالنسبة لوجوب الحج على المكلّف المستطيع، فيتنجّز عليه ذلك الوجوب.

أما القطع الموضوعي فلا كاشفيّة فيه حتّى يُبحث عن منجّزيته ومعذّريته. فلو شرّع المولى في لوح الواقع وجوب القتل عند القطع بفسق المكلّف، فحتى

يتنجز الحكم نحتاج إلى علمين:

أ ـ العلم بجعل الشارع وجوب القتل بالنسبة إلى الفاسق.

ب ـ العلم بتحقّق الفسق خارجاً.

فحينئذٍ يتنجّز على المكلّف الحكم وهو وجوب القتل، ولكن لا ببركة القطع الموضوعي، بل بسبب العلم بالفعلية، وهو تحقّق الفسق خارجاً وهو قطع طريقي.

الأمر الرابع: معنى قيام الأمارة مقام القطع الطريقي

المراد بقيام الأمارات مقام القطع هو ترتّب آثاره ـ من التنجيز في صورة الإصابة، والتعذير عند الخطأ ـ على الأمارات القائمة مقامه، قال في لمحات الأصول: «إن معنى اعتبار أمارة، هو أنه إذا قامت على حكم أو موضوع ذي حكم، يجب ترتيب آثار القطع بها عليها. فكما أن القطع بها منجّز وموجب لوجوب العمل على وفقه عقلاً، كذلك الأمارة المعتبرة. فمعنى وجوب تصديق العادل، جعل مؤدّى قوله موافقاً للواقع عملاً، ووجوب العمل على طبقه، وجعل مؤدّاه كمؤدّى القطع في مقام العمل، فلابدّ وأن يكون المكلّف شاكّاً في الحكم أو الموضوع الذي هو ذو حكم، حتى يكون لقيام الأمارة معنى معقول. فإذا كانت صلاة الجمعة مشكوكاً فيها، وقامت الأمارة على وجوبها، وحكم الشارع باعتبار تلك الأمارة، يجب عقلاً ترتيب آثار القطع بوجوبها. وكذا إذا شكّ في حياة زيد، فقامت على حياته، يجب ترتيب آثار القطع بحياته. فالحكم الواقعي يصير منجّزاً بالأمارة المعتبرة، كتنجزه بالقطع بلا افتراق بينهما من هذه الحيثية، وهذا معنى قيام الأمارة مقام القطع الطريقي»[1].

(١) انظر: **لمحات الأصول**، إفادات آية الله العظمى السيد حسين البروجردي، بقلم مؤسس الثورة الإسلامية ومجدد المذهب الإمامي الفقيه المحقّق الإمام الخميني: ص ٤٢٥ – ٤٢٧.

الأمر الخامس: تحرير محل النزاع

من خلال التأمّل في العنوان الذي طرحة السيد الشهيد تتُّ لهذه المسألة وهو «وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي»، يتّضح أن محلّ النزاع هو أنّ نفس الدليل الذي دلّ على اعتبار أمارة من الأمارات أو أصل من الأصول هل يُثبت أن جميع الآثار المترتّبة على القطع ـ كالمنجّزية والمعذّرية وتوليد الحكم وغير ذلك ـ تترتّب على الأمارة أو لا يثبت ذلك؟

فلو افترضنا أن الدليل الدالّ على حجّية خبر الثقة هو آية النبأ، فهل نفس هذه الآية وحدها، كما دلّت على اعتبار الخبر، تدلّ على أن جميع الآثار المترتّبة على القطع تترتّب على خبر الثقة، أم أنّ هناك تفصيلاً بين آثار القطع الطريقي وآثار القطع الموضوعي؟ هذا هو محلّ النزاع بين علماء الأصول؛ وإن عَنْوَنوا البحث بعنوانٍ يحتمل تفسيرات أخرى. فقولهم: (قيام الطرق والأمارات والأصول مقام القطع بأقسامه) أو (قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع) يحتمل ما ذكرنا، ويحتمل أن يكون المراد أنه في صورة فقدان القطع تصل النوبة إلى الأمارة المعتبرة، وفي صورة فقدانها تصل النوبة إلى الأصل العملي، وهذا الاحتمال من المسلّمات التي لم يقع مورداً للنزاع بين علماء الأصول، فحتى يدفع المصنّف تتُّ هذا الاحتمال عَنْوَن البحث بـ«وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي»، والله العالم.

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي

إذا كان الدليل الدالّ على الحكم الواقعي قطعياً كالكتاب والسنّة المتواترة، فلا شكّ في وفائه بدور القطع الطريقي والموضوعي معاً.

أما وفاؤه بدور القطع الطريقي؛ فلأنّ الطريقية هي نفس القطع وليست شيئاً منفصلاً عنه، فإذا ثبت القطع الحقيقي بشيءٍ تحقّقت الطريقية إليه، كما إذا

دلّ الدليل القطعي على الربا، فإنّ مثل هذا الدليل يؤدّي إلى القطع بحرمته، ويكون قطعاً طريقياً بالنسبة إليه، فتتنجز الحرمة على المكلّف، وهذا هو معنى وفاء الدليل القطعي بدور القطع الطريقي.

وأما وفاؤه بدور القطع الموضوعي؛ فلأنّه يحقق القطع بمفاده، فيمكن ـ حينئذٍ ـ أن يؤخذ هذا القطع موضوعاً للحكم، فيقال إذا قطعت بالموضوع يثبت الحكم الشرعي، لأنه بمثابة المعلول بالنسبة إلى موضوعه. وهذا هو معنى وفاء الدليل القطعي بدور القطع الموضوعي.

وهذا الشقّ من البحث ـ وهو وفاء الدليل القطعي بدور القطع الطريقي والموضوعي ـ لم يقع مورداً للنزاع بين علماء الأصول.

أما إذا كان الدليل الدالّ على الحكم الواقعي ظنياً وكان حجّة بحكم الشارع، فهنا يوجد مبحثان:

الأول: يرتبط بالقطع الطريقي.

الثاني: يرتبط بالقطع الموضوعي.

المبحث الأول: وفاء الدليل بدور القطع الطريقي

لا إشكال ـ من الناحية العملية ـ في قيام الأمارة مقام القطع الطريقي في المنجّزية والمعذّرية، بل هذا هو القدر المتيقّن من دليل حجّيتها؛ بمعنى أنّ جميع الفقهاء يعتمدون في مقام استنباط الحكم الشرعي على الأمارات التي جعلها الشارع حجّة.

قال المحقّق الخراساني ﵀: «ثم لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتبرة – بدليل حجّيتها واعتبارها – مقام هذا القسم»[1] .

وقال المحقّق العراقي ﵀: «لا إشكال في قيام الطرق والأمارات

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٢٦٣.

والأصول المحرزة وغيرها مقام القطع الطريقي »[(١)]

وقال السيد الخوئي ﷺ: «لا إشكال في قيام الأمارات والطرق مقام القطع الطريقي بنفس أدلّة اعتبارها وحجّيتها، فتترتّب عليها الآثار المترتّبة عليه من التنجيز عند المطابقة والتعذير عند المخالفة»[(٢)].

وعليه فلا إشكال[(٣)] في قيام الأمارة مقام القطع الطريقي إثباتاً؛ لكونه هو المتيقّن من دليل الحجّية، بل هو الغاية من جعلها. «فمقتضى أدلّة اعتبار الأمارات – سواء كان مفادها جعل الحكم التكليفي وهو وجوب العمل على طبق الأمارة كما عن الشيخ ﷺ أم جعل الحجّية أم تتميم الكشف أم غيرها من المباني – هو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض، لأن البناء على كون الأمارة طريقاً محرزاً للواقع يقتضي تنجيز مؤداها مع الإصابة والتعذير عند الخطأ، وإلاّ فلا معنى لحجّية الأمارات، فترتّب أثر القطع – وهو الحجّية – بمعنى التنجيز والتعذير على الأمارات المعتبرة مما لابدّ منه، وهذا مما لا ينبغي إطالة الكلام فيه»[(٤)]. إلا أنّه وقع الإشكال في كيفية تصوير قيام الأمارة مقام القطع الطريقي في التعذير والتنجيز.

تصوير وفاء الأمارة بدور القطع الطريقي

بعد أنّ اتّفق علماء الأصول على قيام الأمارة مقام القطع الطريقي ووفائها بدوره، وقع الإشكال في ذلك ثبوتاً وفي كيفية تصويره وتخريجه:

---

(١) **نهاية الأفكار**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٨.

(٢) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٥.

(٣) المشهور بين الأصوليين قيام الأمارات مقام القطع الطريقي بنفس أدلّة حجيتها، فتترتب عليها الآثار المترتبة عليه من التنجيز عند المطابقة، والتعذير عند المخالفة. وسيأتي بيان ذلك لاحقاً.

(٤) **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، مصدر سابق: ج ٤، ص ٨٦.

الإشكال الأول[١]: إذا لم يكن هناك بيان وقطع فيقبح من المولى أن يعاقب في فرض المخالفة، وفي صورة قيام الأمارة المعتبرة على حكمٍ يبقى ذلك الحكم مظنوناً ولا يصير قطعياً، وحينئذٍ يكون داخلاً في قاعدة قبح العقاب بلا بيان. فكيف خرج مؤدّى الأمارة عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان فضلاً عن وصولها إلى مستوى قيامها مقام القطع الطريقي؟

وعليه لابدّ من بيان كيفية رفع اليد عن هذا الحكم العقلي عند الأخذ بالأمارة، خصوصاً على مباني القوم من تنجيز الأحكام العقلية وعدم تصوّر التخصيص فيها.

وقد ذكرت عدّة وجوه لبيان الانسجام بين حجّية الأمارة وبين القاعدة العقلية الحاكمة بقبح العقاب بلا بيان:

الوجه الأول: ما اختاره المصنف ﵀

أجاب المصنّف ﵀ عن الإشكال المتقدّم بجوابين:

الجواب الأول: إنّنا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً، ومعه فلا تنافي بين حكم الشرع وحكم العقل، بل هو مؤيّد ومؤكّد له؛ لأنّ العقل يحكم بالمنجّزية، وهذه الأمارة التي دلّت على الحكم الشرعي تكون مؤكّدةً لنظريّة حقّ الطاعة وأصالة الاشتغال. قال المصنّف ﵀ في البحوث: «إن هذه الشبهة لا أساس لها على مبنانا، وإنما ينتهى إليها كشبهة بناءً على مسالك القوم ـ أي بناءً على الاعتراف بقاعدة (قبح القعاب بلا بيان) كحكم عقليّ مستقلّ عن مسألة حقّ الطاعة ـ.

والوجه في ذلك واضح فإنّه بناءً على مسلك حقّ الطاعة للمولى في موارد الشكّ والجهل بالواقع لا إشكال في الأمارة المنجّزة لكونها بحسب الحقيقة

---

(١) الإشكال الثاني سوف ياتي بيانه والجواب عليه في المقطع اللاحق.

مؤكدة للحقّ المذكور وموجبة لمزيد مسؤولية العبد تجاه مولاه في تلك الواقعة التي دلّت الأمارة على الإلزام الشرعي فيها. وأما الأمارة المؤمّنة الدلالة على الترخيص فهي أيضاً لا تكون منافية مع حكم عقلي؛ لأنّ العقل وإن كان يحكم بالتنجيز لولا قيام الأمارة المرخّصة إلا أنّ ذلك كان من باب حقّ الطاعة والمولوية، وواضح أنّ هذا مرتفع موضوعاً مع قيام طريق قد أذن الشارع على أساسه في الإقدام، فإنّه مع هذا الإذن يكون الإقدام جرياً على طبق العبودية وقانون الرقية ولا يكون سلباً لحقّ مولوي»[1].

الجواب الثاني: إذا أراد الأصوليّون المؤمنون بنظريّة قبح العقاب بلا بيان العمل بها بحقّها وحقيقتها فسوف لا يجدون جواب ـ تامّاً ـ على الإشكال المتقدّم. فلماذا يقدّمون خبر الثقة الدالّ على الحرمة على قبح العقاب بلا بيان؟!

من هنا حاول المصنّف ﷺ تعميق القاعدة الحاكمة بقبح العقاب بلا بيان حتى يدفع الإشكال المتقدّم، وحاصل ما أفاده ﷺ: يقرّر المشهور في مورد هذه القاعدة أنّه كلّما تحقّق الشكّ عند المكلّف في الغرض الواقعي للمولى فيكون مجرى للبراءة العقلية، والمدّعى المراد إثباته في هذا الوجه هو عدم جريان القاعدة في مطلق الشكّ، بل هناك شكّ خاصّ يكون مورداً لجريانها، وثمّة نوع آخر من الشكّ لا تشمله القاعدة من الأساس. ففي هذا الوجه يبقى عدم العلم وعدم البيان قائماً ولا يبدَّل إلى البيان ـ كما كان في الوجه السابق ـ ولكن القاعدة تجري في أحدهما دون الآخر.

وهذان القسمان هما:

- شكّ المكلّف في أصل وجود الغرض الواقعي، وهل هو موجود؟
- شكّ المكلّف في اهتمام المولى في الغرض الواقعي على فرض ثبوت هذا الغرض واقعاً.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٧٣، ٧٤.

وبعبارة أخرى: إنّ الاحتمال ـ بناء على نظريّة حقّ الطاعة ـ منجّز، ولكن ليس مطلق الاحتمال، بل خصوص المركّب منه، وهو الذي يقترن بإبراز شدة اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك، أمّا الاحتمال البسيط الذي لا يقترن بإبراز اهتمام المولى بالتكليف الواقعي فلا يكون منجّزاً.

في ضوء هذا التقسيم فإن القاعدة العقلية غير شاملة لحالة الشكّ الذي يقترن بالعلم بالغرض لو كان المشكوك ثابتاً واقعاً؛ ضرورة أن المولى في مثل هذه الحالة لا يرضى بفوات غرضه حتى في حالة الشكّ به. نعم، مع قطع المكلّف بعدم غرض، فلا معنى للتحرّك نحوه حينئذٍ، وعليه يكون القسم الآخر من الشكّ خارجاً عن موضوع القاعدة تخصّصاً.

فمثلاً: لو وضع المكلّف يده على إناء مشكوك الخمرية فإنّه يحتمل حرمة شربه، فهل هذا الاحتمال للحكم الواقعي منجّز أو غير منجّز؟

فإذا قال المولى: كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنه نجس، فالاحتمال يكون غير منجّز، لأنّه على فرض ثبوت النجاسة والحرمة في الواقع، فإنّ المولى لا يهتمّ بحفظه في الظاهر.

أما إذا قال المولى: (احتط لدينك)، كان الاحتمال منجّزاً؛ لأنّ هذا الاحتمال على فرض ثبوته في الواقع فإن المولى لا يرضى بارتكابه.

فتحصّل: أن ليس كلّ احتمال منجّزاً، بل ذلك الاحتمال الذي على فرض ثبوته في الواقع لا يرضى المولى بتفويته حتّى من الشاكّ، أمّا إذا لم يبرز المولى اهتمامه بذلك التكليف الواقعي ورضي بتفويته فلا يكون منجّزاً. والمبرز لأهمية الغرض الواقعي ـ على فرض الشكّ به ـ هو الحكم الظاهري، فإن كان أصالة الطهارة فهذا يعني عدم اهتمام المولى به على فرض ثبوته في الواقع، وإن كان أصالة الاحتياط فهذا يعني اهتمام المولى به على فرض ثبوته في الواقع.

وقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) على فرض التسليم بها إنّما تجري في المورد

الذي لم يبرز المولى اهتمامه بالأحكام الواقعيّة على فرض ثبوتها، أمّا إذا أبرز اهتمامه بالحكم الواقعي فلا يحكم العقل بالتعذير. وبهذا يثبت عدم المنافاة بين جعل الحجّية للأمارة والقاعدة العقلية، لأنّ هذه الأخيرة مختصّة من أول الأمر بحالة الشكّ، فالخروج يكون تخصّصياً. وهذا يعني أنّ دائرة قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) ضيّقة من أوّل الأمر ولا تشمل الموارد التي يهتمّ بها المولى على فرض ثبوتها في الواقع، وحينئذٍ يرتفع الإشكال من أساس.

وهذا ما أفاده المصنّف ﷺ في البحوث، حيث قال: «الصحيح في العلاج أن يقال: لو تنزلنا عن إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان وسلّمنا بها فلابدّ وأن لا نسلّم بها على إطلاقها، بل في قسم مخصوص من الأحكام، وهو الحكم المشكوك الذي لا يعلم بأنه على تقدير ثبوته فالمولى لا يرضى بتفويته حتى من الشاك؛ لمزيد اهتمامه به، كما في مورد احتمال هلاك المولى نفسه مثلاً. وأما الحكم الشرعي المشكوك الذي يعلم في مورده بأنه على تقدير ثبوته، فالمولى لا يرضى بتفويته. فالعقل لا يحكم بقبح العقاب، بل يحكم بالعقاب على تقدير التفويت، كما يشهد بذلك مراجعة حكم العقلاء في مورد المثال المذكور، ودليل الحكم الظاهري المنجّز يكون بحسب الحقيقة دالاً على أنّ التكليف في مورده من هذا القسم، فيرتفع موضوع القاعدة العقلية لا محالة»[1]

تبقى نقطة مهمّة ينبغي الإشارة إليها ـ ذكرها المصنّف في دراسات الخارج ـ وهي : تتعلّق بكيفية استظهار أن المولى بصدد الحفاظ على أغراضه الواقعية من خلال الأحكام الظاهرية، حيث ذكر المصنّف ﷺ لذلك تقريبين:

الأول: التقريب العقلي بطريق الإن، «وذلك بأن يدّعى كشف دليل الحكم الظاهري الإلزامي عن اهتمام الشارع بالحكم الواقعي المشتبه في حال الاشتباه لكونه معلولاً عن هذه المرتبة من الاهتمام، إلا أنّ هذا موقوف على أن

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٧٥.

يُضمّ إلى دليل الحكم الظاهري البراهين المذكورة في حقيقة الحكم الظاهري والتي تثبت أنّ الحكم الظاهري لا يعقل دفع محذور التضادّ أو التصويب أو غير ذلك فيه إلا بافتراض أنّه حكم ناشئ عن ملاك التحفّظ على الواقع والاهتمام به، فيعلم من ذلك بأنّ الحكم الواقعي المشتبه على تقدير وجوده في مورد الحكم الظاهري مما يهتمّ به المولى، فيرتفع بالعلم بهذه القضية الشرطية موضوع القاعدة العقلية»[1].

الثاني: التقريب العرفي، «بدعوى أن هذا هو المستظهر من أدلّة الأحكام الظاهرية اللفظية، وهو النكتة العقلائية أيضاً وراء جعل الحجّية العقلائية الممضاة شرعاً في الأدلّة اللبّية»[2]

زيادة وتفصيل

ذكرنا ـ في ما تقدّم ـ الوجه الذي بيّنه المصنّف ﷺ لدفع الإشكال الأول الذي يمكن أن يثار على قيام الأمارة مقام القطع الطريقي، وسوف نزيد هنا بعض الوجوه الأخرى التي ذكرها الأعلام من الأصوليين لبيان الانسجام بين الأمارة وبين القاعدة العقلية الحاكمة بقبح العقاب بلا بيان.

ما اختاره الميرزا النائيني ﷺ

إنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان هي قاعدة عقلية، فلا يمكن رفع اليد عنها إلا بتحقّق البيان، وإلا يلزم التخصيص في القاعدة العقلية وهو محال؛ لرجوعه إلى التناقض؛ وعليه لابدّ من التصرّف في موضوع القاعدة.

من هنا أجاب الميرزا النائيني ﷺ عن الإشكال وفقاً لمبناه من جعل الطريقية بتقريب: أنّ البيان قد تمّ باعتبار أنّ الأمارة جعلت علماً وطريقاً تعبّداً،

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٧٥.

(٢) المصدر نفسه: ج٤، ص٧٦.

فالعقاب بلا علم وإن كان قبيحاً ولكن العلم قد حصل – و لو بفرده التعبّدي – فقد انتهى موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

قال في فوائده: «إنّ المجعول في باب الأمارات نفس الطريقية والمحرزية والكاشفية، بناء على ما هو الحقّ عندنا: من تعلّق الجعل بنفس الطريقية، لا بمنشأ انتزاعها...... وأن تصوير ما يكون منشأً لانتزاع الطريقية في غاية الإشكال؛ بل كاد أن يكون من المحالات.

وليس المجعول في باب الأمارات هو المؤدّى بحيث يتعلّق حكم بالمؤدّى غير ما للمؤدّى من الحكم الواقعي، فإنّ ذلك غير معقول، بل المجعول هو الطريقية والوسطية في الإثبات والكاشفية عن الواقع، أي تتميم الكاشفية بعد ما كان في الطرق والأمارات جهة كشف في حدّ أنفسها، غايته أن كشفها ناقص وليس ككاشفية العلم.

ومن هنا اعتبرنا في كون الشيء أمارة أن يكون له في حدّ ذاته جهة كشف، والشارع في مقام الشارعية تمم كشفه وجعله محرزاً للواقع ووسطاً لإثباته، فكأنّ الشارع في عالم التشريع جعل الظنّ علماً من حيث الكاشفية والمحرزية بلا تصرّف في الواقع ولا في المؤدّى، بل المؤدّى بعد باقٍ على ما هو عليه من الحكم الواقعي، صادفت الأمارة للواقع أو خالفت، لأنه يكون من مصادفة الطريق أو مخالفة الطريق لذي الطريق من دون توسعة في الواقع وتنزيل شيء آخر منزلة الواقع، فإنّ كلّ ذلك لم يكن، بل المجعول هو نفس الطريقية والكاشفية والمحرزية التي كان القطع واجداً لها بذاته والظنّ يكون واجداً لها بالتعبّد والجعل الشرعي، فهذا هو المجعول في باب الطرق والأمارات»[1] .

وللوقوف على صحّة هذا الوجه أو خطئه، لابدّ أوّلاً من معرفة المراد من البيان المأخوذ في موضوع القاعدة العقلية، وفي هذا المجال احتمالان:

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ١٧ – ١٨.

١ ـ أن يراد من البيان أصل البيان، أعمّ من أن يكون بياناً للحكم الواقعي أو للحكم الظاهري، وعليه يكون جعل الحجّية للأمارة بياناً للحكم الظاهري، ومعه يرتفع موضوع القاعدة العقلية الذي هو اللابيان؛ ببركة الحجّية المجعولة.

ويمكن أن يناقش هذا الاحتمال بملاحظتين:

الأولى: إنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنّما استفيدت من ثبوت الحجّية الذاتية للقطع، وبناءً على ذلك سترتفع الحجّية بارتفاع القطع، وبتبعها ترتفع المنجّزية، ويكون العقاب قبيحاً مع اللابيان أو مع عدم القطع؛ ضرورة أن دليل البراءة العقلية ينصّ على أنّ البيان هو خصوص البيان بالمعنى الأخص، لأنّ هذه القاعدة مضايفة لقاعدة الحجّية الذاتية للقطع التي هي حسن العقاب مع البيان (القطع).

الثانية: بناءً على أنّ المراد هو البيان بالمعنى الأعمّ ـ تنزّلاً ـ فلا فرق حينئذٍ بأنّ يجعل المولى حكمه الظاهري بلسان جعل الطريقية أو المنجّزية أو جعل الحكم المماثل، لأنّه بصدد بيان حكمه الظاهري على أيّة حال، ولا تبقى ثمّة خصوصية لمسلك جعل الكاشفية والطريقية، مع أنّ أصحاب هذا المسلك يصرّحون أن جعل الحكم الظاهري لا يتمّ إلا على المسلك المذكور، وهذا يتنافى مع أخذ البيان بمعناه الأعم.

٢ ـ أن يكون المراد من (البيان) في القاعدة هو خصوص البيان التامّ الذي هو القطع، وعليه عندما يجعل الشارع غير العلم علماً، فهناك تصوّران:

التصوّر الأول: أن يتحقّق بهذا الجعل فرد حقيقي من العلم، وتثبت له جميع آثار العلم الحقيقي، ومن الواضح عدم إمكان هذا التصوّر؛ ضرورة أنّ آثار العلم الحقيقي هي أمور تكوينية، والجعل التشريعي قاصر عن التأثير في مثل هذه الأمور، فهذا التصوّر غير معقول في نفسه.

التصوّر الثاني: أن يكون جعل الشارع الأمارة علماً، هو جعلها كذلك ادعاءً لا حقيقة، فهي علم مجازاً وليس بعلم حقيقة، وعليه يبقى موضوع القاعدة العقلية محفوظاً؛ لأنّ الرافع له هو خصوص العلم الحقيقي لا الادّعائي، وإلا رجع إلى التخصيص في القاعدة العقلية وهو ممتنع.

استناداً إلى ما تقدّم يظهر عدم تمامية الوجه الذي ذكره الميرزا النائني لرفع التنافي بين حجّية الأمارة والقاعدة العقلية الحاكمة بقبح العقاب بلا بيان.

ما ذكره المحقق العراقي

أجاب المحقّق العراقي عن الشبهة في المقام بجوابين نشير أدناه إلى أحدهما:

وبيانه: أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان تختصّ بما إذا لم نقطع بأنّ المولى على تقدير ثبوت الحكم المشكوك لا يرضى بتركه في ظرف الشكّ. وعلى هذا الأساس نقول بوجوب النظر إلى المعجز عند الشكّ في النبوّة، و ذلك للقطع بعدم الرضا بالفوت على تقدير ثبوت الواقع.

ودليل حجّية الأمارة أو الأصل يورث القطع بذلك. أمّا كيف يورث القطع بذلك فظاهر عبارة المحقّق العراقي تتّئ هو أن دليل حجّيّة الأمارة أو الأصل يحفظ الحكم في مورد الشكّ بجعل الاحتياط و نحوه.

وهذا يدلّنا على اهتمام المولى بحكمه إلى حدّ لا يرضى بفواته عند الشكّ. فإنّ هذا الحفظ في الحقيقة معلول لذلك الاهتمام.

ونحن نوافق على أصل اختصاص قبح العقاب بلا بيان بما إذا لم نعلم باهتمام المولى بالحكم بدرجة لا يرضى بفواته عند الشكّ ـ لو آمنّا بأصل قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ إلاّ أنّه يرد على ظاهر كلام المحقّق العراقي في كيفية إثبات العلم بهذا الاهتمام عن طريق دليل الأمارة والأصل بأنّ هذا دور. فإنّ حفظ المولى للحكم بدليل الحكم الظاهري يتوقّف على منجّزية الحكم

الظاهري للحكم الواقعي، بينما هذا التنجيز يتوقّف حسب الفرض على علمنا باهتمام المولى بالحكم إلى حدّ لا يرضى بتركه عند الشكّ. وهذا العلم يتوقّف بدوره على حفظ المولى للحكم حيث افترض المحقّق العراقي قدس سره أنّنا نكتشف اهتمام المولى بالحكم من حفظه له بدليل الاحتياط مثلاً عن طريق الإنّ.

أضواء على النص

• قوله قدس سره: «**فلا شكّ في وفائه**»، الضمير في (وفائه) يعود على الدليل القطعي.

• قوله قدس سره: «**أمّا إذا لم يكن الدليل قطعيّاً**»، كخبر الثقة.

• قوله قدس سره: «**الأوّل: بحث نظري في تصوير قيامه مقام القطع الطريقي**»، أي قيام الدليل غير القطعي مقام القطع الطريقي.

• قوله قدس سره: «**مع الاتّفاق عمليّاً على قيامه مقامه في المنجّزيّة والمعذّريّة**»، من الناحية العمليّة جميع الأصوليين يلتزمون بأنّ الدليل الظنّي يقوم مقام القطع الطريقي في المنجّزيّة والمعذّريّة.

• قوله قدس سره: «**هل يستفاد منه**»، أي من دليل حجّية الأمارة.

• قوله قدس سره: «**قيامها مقام القطع الموضوعي أو لا**»، البحث الثاني هو في أن دليل حجّية الأمارة هل يُستفاد منه قيام الأمارة مقام القطع الطريقي؟

والنكتة في تعبير المصنّف قدس سره عن البحث الأول بالنظري وعن الثاني بالواقعي: هي أن البحث الأول لم يقع فيه خلاف بين علماء الأصول، فجميعهم متّفقون ـ من الناحية العملية ـ على قيام الأمارة مقام القطع الطريقي وإن اختلفوا في كيفيّة تخريج ذلك من الناحية الفنّية، بخلاف البحث الثاني حيث وقع الخلاف بين الأعلام في قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي.

• قوله قدس سره: «**أمّا البحث الأوّل فقد يستشكل تارةً في إمكان قيام غير القطع مقام القطع في المنجّزيّة والمعذّريّة**»، قد يستشكل باستحالة وفاء الأمارة بدور

القطع الطريقي.

• قوله قدس سره: «**بدعوى أنّه على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان**»، لأنّ الأمارة إذا قامت مقام القطع الطريقي، فإن نجزّت الواقع المشكوك مع كونه مشكوكاً فهو خلاف القاعدة العقلية الحاكمة بقبح العقاب بلا بيان.

• قوله قدس سره: «**ويستشكل أخرى في كيفيّة صياغة ذلك تشريعاً وما هو الحكم الذي يحقّق ذلك**»، أي يخرج مورد الأمارة الدالّة على ثبوت التكليف عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

• قوله قدس سره: «**أمّا الاستشكال الأوّل**»، وهو: كيف يمكن التوفيق بين قانون قبح العقاب بلا بيان القائل بالتعذير، وبين الأمارة القائل بالتنجيز.

• قوله قدس سره: «**أوّلاً: إنّنا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً**»، وهذا الجواب مبنائي يعتمد على إنكار القاعدة العقلية من الأصل، وبهذا يرتفع أصل الإشكال.

• قوله قدس سره: «**وثانياً: إنّه لو سلّمنا بالقاعدة فهي مختصّة بالأحكام المشكوكة التي لا يعلم بأهمّيتها على تقدير ثبوتها**»، يعني إنّها تشمل الاحتمال البسيط.

• قوله قدس سره: «**وأمّا المشكوك الذي يعلم بأنّه على تقدير ثبوته ممّا يهتمّ المولى بحفظه ولا يرضى بتضييعه فليس مشمولاً للقاعدة من أوّل الأمر**»، أي خارج تخصّصاً. فدائرة القاعدة من أوّل الأمر ضيّقة، لا أنّها وسيعة وبحاجة إلى تخصيص.

• قوله قدس سره: «**أيّ خطاب ظاهري**»، أمارة كان أو أصلاً عملياً تنزيلياً أو غير تنزيلي.

• قوله قدس سره: «**في مورده**»، أي في مورد ذلك الخطاب الظاهري.

• قوله قدس سره: «**ثبوتها**»، أي ثبوت التكاليف الواقعيّة.

• قوله قدس سره: «**وبذلك يخرجها عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان**»، إخراجاً موضوعياً تخصّصياً.

(٤١)

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي

- نظرية تنزيل الأمارة منزلة القطع.
- نظرية جعل الحكم المماثل.
- نظرية جعل العلمية والطريقية.
  - ✓ نظرية المجاز اللفظي.
  - ✓ نظرية المجاز العقلي.
- نظرية كفاية وصول اهتمام المولى بالحكم الظاهري
- أضواء على النص.

وأما الاستشكالُ الثاني فينشأُ من أنّ الذي ينساقُ إليه النظرُ ابتداءً: أن إقامةَ الأمارةِ مقامَ القطع الطريقيِّ في المنجّزيةِ والمعذّريةِ تحصلُ بعمليةِ تنزيلٍ لها منزلتَه، من قبيل تنزيلِ الطوافِ منزلةَ الصلاةِ، ومن هنا يُعترضُ عليه بأنّ التنزيلَ من الشارع إنّما يصحُّ فيما إذا كان للمنزَل عليه أثرٌ شرعيٌّ، بيد المولى توسيعُه وجعلُه على المنزل، كما في مثالِ الطوافِ والصلاةِ، وفي المقام القطعُ الطريقيُّ ليس له أثرٌ شرعيٌّ بل عقليٌّ، وهو حكمُ العقل بالمنجّزية والمعذّريةِ، فكيف يمكنُ التنزيل؟

وقد تخلّصَ بعضُ المحقّقينَ عن الاعتراضِ برفض فكرةِ التنزيلِ واستبدالِها بفكرةِ جعل الحكمِ التكليفيِّ على طبقِ المؤدّى، فإذا دلَّ الخبرُ على وجوبِ السورةِ حكمَ الشارعُ بوجوبِها ظاهراً، وبذلك يتنجّزُ الوجوبُ، وهذا هو الذي يُطلقُ عليه مسلكُ جعل الحكم المماثل.

وتخلّصَ المحقّقُ النائيني بمسلكِ جعل الطريقيةِ قائلاً: إن إقامةَ الأمارةِ مقامَ القطع الطريقيِّ لا تتمثّلُ في عمليةِ تنزيلٍ لكي يردَ الاعتراضُ السابق، بل في اعتبار الظنِّ علماً، كما يُعتبرُ الرجلُ الشجاعُ أسداً على طريقةِ المجاز العقليِّ، والمنجّزيةُ والمعذّريةُ ثابتتان عقلاً للقطعِ الجامعِ بينَ الوجودِ الحقيقيِّ والاعتباريِّ.

الشرح

الإشكال الثاني: بعد التسليم بقيام الأمارة مقام القطع الطريقي ووفائها بدوره من الناحية العملية، يمكن أن يستشكل على ذلك من ناحية نظرية وفي كيفية صياغة ذلك تشريعاً، وكيف ينبغي أن يكون لسان الدليل الدالّ على اعتبار أمارة من الأمارات كي نستفيد منه قيام الأمارة مقام القطع الطريقي؟

بعبارة أخرى: ما هي الصيغة التشريعية التي يعتمدها القائلون بالقاعدة العقلية الحاكمة بقبح العقاب بلا بيان ـ على إطلاقها ـ لإخراج مؤدّى الأمارة القائل بوجود التكليف عن القاعدة. فلو أخبر الثقة بخمرية سائل ما فلابدّ من رفع اليد عن القاعدة، من هنا يطرح هذا التساؤل وهو: ماذا فعل خبر الثقة للقاعدة العقلية حتّى استطاع أن يخرج مؤدّاه منها؟

للإجابة على هذا الاستشكال توجد عدّة نظريات، أهمها:

النظرية الأولى: تنزيل الأمارة منزلة القطع

ذهب الشيخ الأنصاري ﷺ وآخرون إلى أنّ دليل الأمارة ينزّلها منزلة القطع، فكلّ آثار القطع من المنجّزية والمعذّرية تثبت للأمارة بدليل التنزيل المجعول في دليل حجّيتها، نظير قول الشارع: (الطواف بالبيت صلاة)، فهذا الدليل نزّل الطواف منزلة الصلاة، وحيث إنّ الصلاة لا تصحّ إلاّ بطهور؛ لقول الشارع: (لا صلاة إلا بطهور)، فالطواف كذلك لا يصحّ إلا بطهور.

فدليل حجّية الأمارة ينزِّل الأمارة منزلة العلم، خصوصاً على مسلك الطريقيّة للميرزا ﷺ؛ لأنّه مؤدّاه جعل الكشف الناقص كشفاً تامّاً، والمفروض أنّ العلم التامّ إذا جاء يرتفع قبح العقاب، فكذلك إذا جاء ما هو بمنزلته، فيكون منجّزاً.

قال السيد الشهيد: «ادّعت ـ مدرسة الشيخ الأنصاري ـ أنّ التنزيل بحسب الحقيقة لمؤدّى الأمارة منزلة المقطوع؛ لأنّ المؤدّى إمّا حكم شرعي أو موضوع لحكم شرعي، فيكون قابلاً للإسراء الشرعي»[1].

إلاّ أن هذا الكلام يمكن أن يرد عليه أن الشارع إنّما يستطيع أن ينزّل شيئاً منزلة آخر إذا كانت دائرة المنزَّل عليه بيده، بحيث يستطيع توسعتها وتضيقها، من قبيل الصلاة التي هي مجعولة من قبل الشارع وله أن يوسّع دائرتها ويقول: (الطواف بالبيت صلاة)، أو الربا الذي هو أيضاً مجعول للشارع وله أن يضيق دائرته ويقول: (لا ربا بين الوالد وولده)، لأنّ حرمة الربا تابعة لجعله فله أن يضيّق دائرة الحرمة.

أما في مقامنا فإنّ القطع الطريقي ليس له أثر شرعي حتى يوسّعه المولى ويجعله على المنزَّل، لأنّ المنجّزية والمعذّرية من أحكام العقل، فإنّ العقل هو الذي يحكم بلزوم الإطاعة والامتثال في صورة القطع بالتكليف، وبالمعذّرية في صورة القطع بعدمه مع مخالفته للواقع، فهما من الآثار العقلية للقطع وليستا من الآثار الشرعية، فحينئذٍ لا يمكن التنزيل، ومع ذلك ـ عدم إمكان التنزيل ـ كيف تفي الأمارة بدور القطع الطريقي؟! وكيف تقوم مقامه في التنجيز والتعذير؟!

فتحصّل: أنّ نظرية التنزيل لا تستطيع أن تجعل الأمارة قائمة مقام القطع الطريقي في المنجّزيّة والمعذّريّة.

النظرية الثانية: جعل الحكم المماثل

ذهب المحقّق الأصفهاني وآخرون إلى أنّ مفاد دليل الحجّية جعل حكم تكليفي على طبق مؤدّى الأمارة، بمعنى أن الشارع عندما جعل الأمارة حجّة

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٧٨.

يكون قد جعل حكماً تكليفياً يماثل ما أدّت إليه الأمارة، فإذا دلّ الخبر على وجوب السورة في الصلاة، فهذا يعني أن الشارع جعل حكماً تكليفياً مماثلاً لما أدّت إليه الأمارة، وبذلك يتنجز الوجوب على المكلّف. وعلى هذا الأساس يمكن للأمارة أن تفي بدور القطع الطريقي وتقوم مقامه في المنجّزية والعذرية.

وهذه النظرية ـ كما تقدّمت في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ـ غير تامّة، ومع عدم تماميّتها لا يمكن أن تكون هي الصياغة الفنيّة لتصوير كيفية قيام الأمارة مقام القطع الطريقي.

النظرية الثالثة: جعل العلمية والطريقية

ذهب إلى هذه النظرية الميرزا النائيني ﷺ وتبعه جماعة من أعلام مدرسته، كالسيّد الخوئي ﷺ، وتصوير هذه النظرية يتوقّف على بيان مقدّمة، حاصلها:

أنّ هناك نظريتين في تفسير الحقيقة والمجاز:

الأولى: نظرية المجاز اللفظي: وهي النظرية القائلة بأنّ المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فالمستعمل يتصرّف في اللفظ لا في المعنى، فلفظة «أسد» الموضوعة للحيوان المفترس، لو استخدمت في الإنسان الشجاع فهو استعمال مجازي، نتج من خلال التصرّف في اللفظ الذي كان موضوعاً لمعنى معيّن، فاستُعمل في معنى آخر؛ لوجود مناسبة اقتضت ذلك.

وهذه هي النظرية المشهورة في كتب البلاغة واللغة والأصول، ويطلق عليها: المجاز اللفظي.

الثانية: نظرية المجاز العقلي: أنكر بعض علماء البيان الاستعمال المجازي المتقدّم مدّعياً أنّ التوسعة والتصرّف والعناية لم تكن في الاستعمال، بل في مصاديق المعنى الذي وضع له اللفظ، فإنّ لفظ «الأسد» وإن كان معناه الذي وُضع له هو الحيوان المفترس، إلا أنّ العقل يتوسّع في المعنى ويفترض أنّ له مصداقين:

١ ـ حقيقي: وهو الحيوان المفترس.

٢ ـ ادّعائي وفرضي من قِبل العقل: وهو الإنسان الشجاع.

فقولك: (علي أسد)، استعمال للفظ في ما وضع له من المعنى. وتعرف هذه النظرية بنظريّة السكاكي[1].

بعد هذه المقدّمة، يرى الميرزا النائيني أنّ ما هو حجّة عقلاً هو الكاشف التام، غاية الأمر أنّ الشارع جعل الكاشف الناقص تامّاً بالتعبّد، فأصبح للكاشف التامّ فردان:

١ ـ الكاشف التامّ الوجداني، وهو القطع.

٢ ـ الكاشف التامّ التعبّدي، وهو المجعول في مورد الطرق والأمارات.

فالدليل الدالّ على اعتبار الأمارة يوجد فرداً حقيقياً للبيان، لأنّ البيان المأخوذ في القاعدة العقلية هو البيان الذي يصلح أن يعتمد عليه المولى في مقام المؤاخذة، وهو أعمّ من البيان العقلي والبيان الذي يقيمه نفس المولى، غاية الأمر أنّ هذا الفرد الحقيقي وجد ببركة التعبّد الشرعي.

وأصل النظرية ـ كما تقدّمت مراراً ـ غير تامّ بنظر السيد الشهيد ﭬ، ومعه لا يمكن أن تكون هي الصياغة المناسبة لتصوير كيفية قيام الأمارة مقام القطع الطريقي.

النظرية الرابعة: كفاية وصول اهتمام المولى بالحكم الظاهري

إنّ قيام الأمارة مقام القطع الطريقي في التنجيز، وإخراج مؤداها عن القاعدة العقلية الحاكمة بقبح العقاب بلا بيان، يحصل بابراز المولى اهتمامه به

---

(١) هو أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد الخوارزمي المعتزلي الحنفي، الملقب سراج الدين السكاكي (ت: ٦٢٦هـ)، صاحب كتاب مفتاح العلوم الذي لخّص القسم الثالث منه خطيب دمشق وشرحه التفتازاني بالمطوّل والمختصر. **الكنى والألقاب**، الشيخ عباس القمي، طبعة حجرية قديمة (بدون تاريخ): ج ٢، ص ٣١٦.

على نحو لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته، فإنّه بالإبراز المذكور يصير الحكم منجّزاً ولا تشمله القاعدة العقلية ـ لما تقدّم في البحث السابق ـ وبعد إبراز المولى اهتمامه بالحكم لا تعود الصياغة اللفظية مهمّة.

قال ﷺ: «إنّ مجرّد جعل الحكم الظاهري إن كان يكشف عن اهتمام المولى فهذا هو ملاك لرفع موضوع القاعدة سواء أنشأه بعنوان جعل العلمية أو جعل الحكم المماثل أو جعل المنجّزية، وإلا فمجرّد اعتبار ما ليس بعلم علماً لا يغيّر واقعاً ولا يرفع موضوع الحكم العقلي، كما لو فرضنا أن المولى إنّما جعل العلمية لا من أجل التحفّظ على الواقع بل لأن شخصاً أعطاه ديناراً لكي يعتبر ما ليس بعلم علماً. نعم، هذا مجرّد لسان فنّي للصياغة»[١]

هذا تمام الكلام في المقام الأول من البحث وهو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي، وتلخّص من البحث: إنّ الأمارة تقوم مقام القطع الطريقي بلا إشكال. أمّا على مبنى الأستاذ الشهيد ﷺ فلعدم المنافاة بين الأمارة المنجّزة وحكم العقل بحقّ الطاعة للمولى وأصالة الاشتغال. وأمّا بناء على مسلك المشهور القائلين بقبح العقاب بلا بيان فيرى السيّد الشهيد ﷺ أنّ الأمارة ـ كذلك ـ تقوم مقام القطع الطريقي. ودفَع الإشكالات بجواب واحد هو: أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان مختصّة بالاحتمال البسيط، أمّا المركّب ـ الذي يبرزه لنا الحكم الظاهري ـ فهو غير مشمول أساساً للقاعدة ليقع التنافي.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص٧٨.

أضواء على النص

• قوله ﵀: «**تحصل بعملية تنزيل لها منزلته**»، أي تنزيل الأمارة منزلة القطع الطريقي في المنجّزية والمعذّريّة.

• قوله ﵀: «**من قبيل تنزيل الطواف منزلة الصلاة**»، فكما أن الطواف ببركة التنزيل أخذ الحكم بوجوب الطهارة فيه، كذلك الأمارات ببركة دليل التنزيل تأخذ آثار القطع وهما المنجّزية والمعذّرية.

• قوله ﵀: «**فيما إذا كان للمنزَّل عليه**»، كالصلاة والربا .

• قوله ﵀: «**أثر شرعي بيد المولى توسيعه وجعله على المنزَّل**»، بيد الشارع توسيع ذلك الأثر الشرعي وتضييقه، وحيث إنّ المنجّزيّة والمعذّرية ليستا من الآثار الشرعية للقطع، وإنّما هما من الآثار العقلية له، فلا يحقّ له التصرّف فيهما.

• قوله ﵀: «**وقد تخلّص بعض المحقّقين عن الاعتراض**»، منهم المحقّق الأصفهاني في نهاية الدراية.

• قوله ﵀: «**برفض فكرة التنزيل**»، لأنّها غير تامّة.

• قوله ﵀: «**واستبدالها**»، أي استبدال فكرة التنزيل.

• قوله ﵀: «**بفكرة جعل الحكم التكليفي على طبق المؤدّى**»، وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا المطلب في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

• قوله ﵀: «**حكم الشارع بوجوبها**»، أي وجوب السورة.

• قوله ﵀: «**مسلك جعل الحكم المماثل**»، يرى المصنّف ﵀ أنّ هذه النظرية لا تحلّ الإشكال، لأنّه عندما قام خبر الثقة على وجوب السورة، يبقى وجوبها مشكوكاً حتى بعد قيام خبر الثقة؛ لأنّ الظنّ لا يجعل مؤدّاه قطعيّاً، فهو مشمول لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومجرّد التلاعب في الألفاظ لا يحلّ

المشكلة ولا يرفع الإشكال.

• قوله ﷺ: «**الوجود الحقيقي**» للعلم.

• قوله ﷺ: «**والاعتباري**»، أي وما هو وجود اعتباري للعلم. ونلاحظ على ذلك أنّ محاولة الميرزا إذا تمّت فلا تجدي في الأحكام الظاهريّة المجعولة في الأصول العمليّة غير المحرزة كأصالة الاحتياط. والحقّ أنّها غير تامّة؛ إذ بعد اعتبار الظنّ علماً لا يخرج عن كونه مشكوكاً، فيكون مشمولاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

• قوله ﷺ: «**وإخراج مؤدّاها**»، أي مؤدّى الأمارة.

• قوله ﷺ: «**إنّما هو**»، إي قيام الأمارة.

• قوله ﷺ: «**لا يرضى بتفويته**»، أي لا يرضى المولى بتفويت ذلك التكليف.

• قوله ﷺ: «**أن يكون مبرزاً لهذا الاهتمام من المولى، لأنّ هذا هو جوهر المسألة**»، أمّا لسان إبراز هذا الاهتمام فليس بمهم وليس هو جوهر المسألة سوء أبرزه بلسان التنزيل، أم بلسان الحكم المماثل، أم بلسان الاعتبار.

• قوله ﷺ: «**تنزيل الظنّ منزلة العلم**»، كما في النظريّة الأولى.

• قوله ﷺ: «**أو جعل الحكم المماثل للمؤدّى**»، كما في النظريّة الثانية.

• قوله ﷺ: «**أو جعل الطريقيّة**»، والاعتبار كما في النظريّة الثالثة.

• قوله ﷺ: «**فلا دخل لذلك في الملاك الحقيقي**» للتخلّص من المسألة.

• قوله ﷺ: «**وإنّما هو مسألة تعبير فحسب**» وتفنّن في العبارة، فلهذا أشكل الأستاذ الشهيد عليهم، وقال: إنّ الأعلام اشتغلوا بالقشور والألفاظ وتركوا جوهر المسألة وروحها، وتصوّروا أنّ المسألة تختلف من لسان إلى آخر!

وجميع هذه الألسنة تامّة عند السيّد الشهيد ﷺ؛ إذا استطاعت أن تؤمِّن

ذلك الجوهر الذي أشار إليه. نعم، هذه الألسنة لها قيمة فيما لو تعارضت الأدلّة، ففي مقام الإثبات يكون لهذه الألسنة أثر كبير في تقديم بعضها على البعض الآخر، وهذا ما أشار إليه ﷺ في أبحاث الدورة الثانية من دراساته الأصولية.

• قوله ﷺ: «**لأنّ هذا**»، أي لأنّ هذا الاهتمام والإبراز ـ في الحقيقة ـ هو المنجز.

(٤٢)

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

- تقسيم الشيخ الأنصاري للقطع الموضوعي
- تقسيم الآخوند الخراساني للقطع الموضوعي
- معنى القطع الموضوعي الطريقي والصفتي.
- معنى قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي.
- قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي.
- زيادة وتفصيل.
  - ✓ قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الطريقي.
  - ✓ قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الصفتي.
- تطبيقات قيام الأمارة مقام القطع.
- أضواء على النص.

وأمَّا البحثُ الثاني: فإنْ كانَ القطعُ مأخوذاً موضوعاً لحكمٍ شرعيٍّ بوصفِه منجّزاً ومعذّراً، فلا شكَّ في قيامِ الأمارةِ المعتبرةِ شرعاً مقامَه، لأنّها تكتسبُ مِن دليلِ الحجيةِ صفةَ المنجّزيةِ والمعذّريةِ فتكونُ فرداً من الموضوع، ويعتبرُ دليلُ الحجيةِ في هذهِ الحالةِ وارداً على دليلِ ذلك الحكم الشرعيِّ المرتبِ على القطعِ لأنه يحقّقُ مصداقاً حقيقياً لموضوعِه.

وأما إذا كانَ القطعُ مأخوذاً بما هو كاشفٌ تامٌّ، فلا يكفي مجرّدُ اكتسابِ الأمارةَ صفةَ المنجّزيةِ والمعذّريةِ مِن دليل الحجيةِ لقيامِها مقامَ القطع الموضوعيِّ، فلابدَّ من عنايةٍ إضافيةٍ في دليل الحجيةِ، وقد التزمَ المحقّقُ النائينيُّ ﷺ بوجودِ هذهِ العنايةِ بناءً على ما تبنّاهُ من مسلكِ جعل الطريقيةِ.

فهو يقولُ: إنَّ مفادَ دليل الحجيةِ جعلُ الأمارةِ علماً، وبهذا يكونُ حاكماً على دليلِ الحكمِ الشرعيِّ المرتّبِ على القطعِ لأنه يوجِدُ فرداً جعلياً وتعبّدياً لموضوعِه فيسري حكمُه إليه.

غيرَ أنّك عرفتَ في بحثِ التعارض مِن الحلقةِ السابقةِ أنّ الدليلَ الحاكمَ إنّما يكونُ حاكماً إذا كانَ ناظراً إلى الدليلِ المحكومِ، ودليلُ الحجيةِ لم يثبتْ كونُه ناظراً إلى أحكام القطع الموضوعيِّ، وإنما المعلومُ فيه نظرُه إلى تنجيزِ الأحكامِ الواقعيةِ المشكوكةِ خاصّةً إذا كان دليلُ الحجيةِ للأمارةِ هو السيرةَ العقلائيةَ، إذ لا انتشارَ للقطع الموضوعيِّ في حياةِ العقلاءِ لكي تكونَ سيرتُهم على حجّيةِ الأمارةِ ناظرةً إلى القطع الموضوعيِّ والطريقيِّ معاً.

الشرح

المبحث الثاني: وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

كان الكلام في المبحث الأول ـ الذي تقدّم في المقطع السابق ـ عن قيام الأمارات مقام القطع الطريقي، وفي هذا المقطع يشرع المصنّف ﷺ ببيان المبحث الثاني وهو قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الذي يؤخذ في موضوع الحكم بحيث لا يتحقّق الموضوع بدونه، نحو: «إذا قطعت بنجاسة ثوبك فلا تصحّ الصّلاة فيه»، فالموضوع لبطلان الصلاة ـ في المثال ـ هو القطع بنجاسة الثوب مع كون الثوب نجساً في الواقع. وقبل الدخول في أصل المبحث لابدّ من بيان أمور:

الأمر الأول: تقسيم الشيخ الانصاري للقطع الموضوعي

قال الشيخ الأعظم ﷺ ـ بعد تقسيمه للقطع إلى طريقي وموضوعي وبيان الأمثلة على كلّ قسم ـ: «من خواصّ القطع الذي هو طريق إلى الواقع: قيام الأمارات الشرعية وبعض الأصول العملية مقامه في العمل، بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية، فإنه تابع لدليل الحكم. فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع قامت الأمارات وبعض الأصول مقامه، وإن ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصّة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والأوليين من الرباعية، فإن غيره ـ كالظنّ بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد ـ لا يقوم مقامه إلا بدليل خاصّ»[1].

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٠ – ٣٦.

هذه العبارة صارت ـ على حدّ تعبير السيد البروجردي في نهاية الأصول[1] ـ معركة للآراء، حيث اختلف علماء الأصول في شرحها وتفسيرها على آراء:

الرأي الأول: أنّ الشيخ الأنصاري ﷺ بصدد تقسيم القطع الموضوعي إلى طريقي وصفتي، وقد ذهب إلى هذا الرأي معظم علماء الأصول ومنهم الآخوند في بحوثه الأصولية، وحاشيته على الفرائد، حيث قال: «ومحصّل الكلام في المقام أنّ الأقسام المذكورة في الكتاب ثلاثة:

الأول: ما كان طريقاً صرفاً لا مدخلية له في الموضوع أصلاً.

الثاني: ما كان مأخوذاً بنحو الطريقية والكاشفية لا من حيث إنّه صفة خاصّة في قوام الموضوع بحيث لا يتوقّع في الواقع إلا به.

الثالث: ما كان مأخوذاً في قوامه بما هو صفة من الأوصاف، من غير ملاحظة طريقيته في ذلك أصلاً، بل لم يلحظ إلا كونه كيفية نفسانية، كما إذا أخذت فيه كيفية أخرى نفسانية أو غيرها من الخوف والسواد والبياض»[2].

الرأي الثاني: أنّ الشيخ الأنصاري لم يكن بصدد تقسيم القطع الموضوعي إلى الطريقي والصفتي، بل بصدد تقسيم الدليل الدالّ على القطع الموضوعي.

بيان ذلك: قد يكون القطع في ظاهر الدليل ومقام الإثبات والدلالة وفي الخطاب الشرعي مأخوذاً في الموضوع، لكنّه ليس موضوعاً في مقام الثبوت والواقع، بل الحكم ثابت للواقع بلا دخالة القطع فيه؛ لا بنحو تمام الموضوع، ولا بنحو جزئه، بل يكون طريقاً محضاً إلى المتعلّق، من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنْ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ**﴾، فإنّ التبيّن هنا لم يؤخذ في موضوع الحكم وإنما أُخذ طريقاً لمعرفة الهلال.

---

(١) قال ﷺ في نهاية الأصول: «عبارته هذه صارت معركة للآراء، وقد حملها كل واحد منهم على معنى ....»، انظر: **نهاية الأصول**، مصدر سابق: ٤٥٠.

(٢) **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد** (القديمة)، مصدر سابق: ص٤٨٥.

والذي يؤيد ذلك: أنه باتفاق الفقهاء يستطيع المكلّف استصحاب بقاء الليل والاستمرار في الأكل، فلو كان القطع موضوعياً لما جاز ذلك، لأن الأصول العملية – بالاتفاق– لا تقوم مقام القطع الموضوعي.

وفي بعض الأحيان يؤخذ القطع بالموضوع في لسان الخطاب، ويكون هو الموضوع، كما في قول النبي ﷺ ـ وقد سئل عن الشهادة ـ فقال: «**هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دع**»[1]. بمعنى أشهد مع العلم، فأُخذ العلم والقطع في موضوع جواز الشهادة واقعاً وخطاباً.

وبالجملة: ليس مراده التفصيل بين القطع المأخوذ في الموضوع ثبوتاً على نحو الطريقية والصفتية، بل مراده التفصيل بين القطع المأخوذ في الموضوع وغيره؛ أي ما كان طريقاً محضاً، ولو أُخذ في ظاهر الدليل في الموضوع.

وقد ذهب إلى هذا الرأي جملة من الأعلام، منهم:

١ ـ المحقّق الاشتياني في بحر الفوائد، حيث قال: «ليس للقطع المأخوذ في الموضوع واقعاً المقابل للقسم الأول قسمان واقعاً، وإنما ينقسم ما كان مأخوذاً في الموضوع في ظاهر الدليل بين ما يرجع إلى القطع الطريقي وبين ما يرجع إلى القطع الموضوعي.

وبعبارة أخرى: المراد بعد الفراغ من تقسيم القطع إلى قسمين غير منقسمين واقعاً أنّ الدليل الذي يظهر منه في بادئ النظر كون القطع مأخوذاً في الموضوع قد يظهر عند التأمّل ولو بإعانة الدليل الخارجي عدم كون المراد منه ظاهره بل خلافه، كقوله تعالى: ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ...**﴾ الآية، فإنّ الظاهر منه كون التبيّن مأخوذاً في موضوع الحكم وهو الذي يظهر أيضاً من بعض الأخبار، إلا أن مقتضى التأمّل بالنظر إلى كثير من الأخبار

---

(١) **تفصيل وسائل الشيعة، إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تأليف المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي: ج ٢٧ ـ ص ٣٤٢، باب أنه لا تجوز الشهادة إلا بعلم، ح٣.

وكلمات الأصحاب خلافه، ومن هنا حكموا من غير إشكال بالرجوع إلى استصحاب الليل عند الشكّ في الطلوع مطلقاً.

نعم، الحكم بسقوط القضاء عندهم بعد انكشاف الخلاف موقوف على الفحص في الرجوع إلى الاستصحاب، وهذا حكم على خلاف القواعد لمساعدة النصّ الخاصّ ولا تعلّق له بما هو المقصود من الرجوع إلى الاستصحاب، وقد لا يظهر الخلاف فيقضي بمقتضى الظاهر في الثاني ما لم ينكشف الخلاف بخلافه في الأول، وأين هذا الذي يرجع إلى تشخيص الصغرى من حديث أصل تقسيم القطع، وهذا هو الظاهر من قوله: فإن ظهر إلى آخره في موضعين، وقوله ﷺ في بعض النسخ الموجودة عندي بعد الفراغ عن حكم الشق الأول من القطع الموضوعي، ويظهر ذلك إمّا بحكم العقل بكون العلم طريقاً محضاً وإما بوجود الأدلّة الأخرى على كون هذا الحكم المنوط بالعلم ظاهراً متعلّقاً واقعاً على نفس المعلوم كما في غالب الموارد، وكيف كان، لا إشكال في أنّ الظاهر من كلامه – بل صريحه بعد التأمّل – هذا الوجه»[1].

٢ ـ الفقيه الأصفهاني في الوسيلة، حيث قال: «إنّ القطع المأخوذ في الموضوع وإن كان بحسب ظاهر الدليل مأخوذاً فيه، إلا أنه بحسب الواقع يمكن أن يكون موضوع الحكم هو الواقع المقطوع بلا دخل فيه للقطع، ولكن لمّا كان ترتيب الحكم على الموضوع الواقعي موقوفاً على إحرازه فاعتبر القطع في الموضوع من حيث كونه محرزاً للواقع، كما إذا قال المولى (إذا عرفت زيدا فأكرمه) ونحوه، فإن وجوب الإكرام موضوعه ذات زيد، ومع ذلك علّقه على معرفته، ويمكن أن يكون له دخل فيه، فإن كان على الوجه الأول فتقوم

(١) **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، تأليف الميرزا محمد حسن الأشتياني الطهراني: ج١، ص١٠.

مقامه الأمارات والأصول، وإن كان على الوجه الثاني فلا تقوم مقامه الأمارات والأصول. فعلى هذا ليس تفصيل في القطع الموضوعي وإنما هو تفصيل بين القطع الطريقي والموضوعي بقيام الأمارات والأصول مقام الأول لا الثاني»[(١)].

٣ ـ السيد البروجردي في نهاية الأصول، حيث قال: «وحاصل مقصوده قدّس سرّه أن القطع إن كان طريقياً قامت الأمارات مقامه، وإن أخذ في لسان الدليل موضوعاً للحكم، فتارة يظهر من القرائن أن الموضوع حقيقة هو متعلّق القطع وإن ذكر القطع في لسان الدليل من جهة أنه كاشف عن الموضوع لا من جهة دخالته في الموضوع، فهو عين القطع الطريقي، غاية الأمر أنه ذكر في لسان الدليل، وقد عرفت أن الأمارات تقوم مقامه. وأخرى يكون لنفس القطع دخالة في الموضوع، أو يكون تمام الموضوع، فلا تقوم الأمارات والأصول مقامه»[(٢)].

ويؤيد هذا الرأي جملة من الأمور:

١ ـ قوله: ثمّ من خواصّ القطع الذي هو طريق إلى الواقع: قيام الأمارات الشرعية وبعض الأصول العملية مقامه؛ فإنّ عدّ هذا من خواص القطع الطريقي ينافي التفصيل بين قسمي القطع الموضوعي وقيام الأمارات مقام قسم منه؛ فإنّ خاصّة الشيء ما لا يشترك معه غيره فيها[(٣)].

٢ ـ ويؤيّده ـ أيضاً ـ ما أفاده بعد ذلك في مقام بيان القطع المأخوذ في الموضوع بقوله: فإنه تابع لدليله؛ فإن ظهر منه أو من دليلٍ خارجٍ، اعتباره على وجه الطريقية للموضوع، قامت الأمارات وبعض الأصولِ مقامه، فإنّ

---

(١) **وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول**، مصدر سابق: ص ٤٥٢.

(٢) **نهاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٤٠٥ – ٤٠٦.

(٣) انظر: **لمحات الأصول**، مصدر سابق: ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

الظاهر من قوله: (على وجه الطريقية للموضوع)، أن متعلّق القطع هو تمام الموضوع، لا بعضه وبعضه الآخر هو القطع؛ فإنه لا يناسب هذا التعبير، كما لا يخفى[١] .

الأمر الثاني: تقسيم الآخوند الخراساني للقطع الموضوعي

اقتصر المصنّف ﷺ في المتن على بيان تقسم الشيخ الأنصاري ﷺ للقطع الموضوعي، دون التعرّض إلى ما أفاده الآخوند من تقسيم، ونحن نشير إليه مع شيء من التوضيح، ولكن بعد تقديم مقدّمة لا تخلو عن الفائدة في ما يهمّنا من إمكان أخذ القطع في موضوع الحكم وعدمه، وهي: «إنّ متعلّق القطع لابدّ وأن يكون متحصّلاً ومتحقّقاً بنفسه مع قطع النظر عن تعلّق القطع به، ومن دون مدخليّته في تحصّله، وذلك لبداهة تأخّر القطع عن المقطوع بالطبع وتفرّع الكشف على المنكشف، فلا يمكن أن يكون القطع موجباً لتحقّق متعلّقه، ولا يجوز أخذه في متعلّقه شرعاً مطلقاً، سواء كان المتعلّق موضوعاً أو حكماً؛ ضرورة عدم إمكان أخذ المتأخّر في المتقدّم. مثلاً إذا قطع بوجوبٍ، لا يمكن أخذه في الوجوب الذي تعلّق به؛ للزوم الدور، وهذا بخلاف ما إذا أُخذ في غير متعلّقه، كما إذا اخذ في موضوع حكم آخر مخالف لنفس متعلّقه، فإنه بمكان من الإمكان، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب (إذا قطعت بوجوب شيء - مثلاً- يجب عليك التصدّق بكذا)، فإنّ القطع بالوجوب في هذه القضية أُخذ في موضوع حكم آخر، وهو وجوب التصدق»[٢] .

---

(١) انظر: **لمحات الأصول**، مصدر سابق: ٤٢٨ - ٤٢٩

(٢) **حاشية على كفاية الأصول**، طرح لمباني سيد الطائفة العلامة آية الله العظمى الحاج حسين الطباطبائي البروجردي في الأصول، للعالم الحجّة آية الله الشيخ بهاء الدين الحجتي البروجردي: ج ٢، ص ٢٢ – ٢٣.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الآخوند ﰄ قسّم القطع المأخوذ موضوعاً إلى أربعة أقسام؛ لأنّه تارة يكون القطع تمام الموضوع للحكم بحيث لا دخل للواقع فيه أصلاً، فيترتّب الحكم معه وإن كان خطأ، كما قيل به في مسألة الخوف بالضرر، فإنه تمام الموضوع لبعض الأحكام الشرعية فيترتّب عليه تلك الأحكام وإن لم يكن ضرر في الواقع، و«كمانعية الغصب ولبس ما لا يؤكل للصلاة، حيث إنها مترتّبة على العلم بها، فإذا علم بهما وصلّى بطلت صلاته، وإن تبيّن أن لباسه مما يؤكل أو إباحة مكانه واقعاً»[1].

وأخرى يكون القطع الموضوعي جزء الموضوع والجزء الآخر هو الواقع الذي تعلّق به، فلا يترتّب الحكم إلا مع إصابة القطع للواقع، كما في القطع بنجاسة الثوب الذي أُخذ جزءاً في موضوع بطلان الصلاة. فإذا قطعت بنجاسة الثوب وكان نجساً في الواقع تبطل الصلاة، وأما إذا قطعت بها وصلّيت مع تمشّي قصد القربة وانكشف عدم نجاسة الثوب، فالحقّ صحّة الصلاة حينئذٍ، كما أنّه كذلك إذا كان الثوب نجساً في الواقع ولكن لم يكن قاطعاً بها، و«كما إذا فرض أنّ العلم بوجوب الصلاة جزء موضوع وجوب التصدّق، والجزء الآخر نفس وجوب الصلاة واقعاً، وكالعلم بالمشهود به المأخوذ جزءاً لموضوع جواز الشهادة، فالواقع المنكشف موضوع لجواز الشهادة، لا مطلق الانكشاف وإن كان خطأ، ولا المنكشف بوجوده الواقعي وإن لم يكن منكشفاً لدى المكلّف. فالقطع المصيب هو الموضوع، لا مطلق القطع وإن لم يكن مصيباً»[1].

وكلّ واحد من القسمين أعلاه تارة يكون مأخوذاً على نحو الكاشفية وأخرى على نحو الصفتية[2]، والفرق بينهما أنّ القطع من الصفات الحقيقية

(١) **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، مصدر سابق: ج٤، ص٤٥٤.

(٢) والصحيح «الوصفي»؛ لأنّ النسبة تردّ الاشياء إلى أصولها، فالتعبير بالصفتية جرى على =

ذات الإضافة التي تحتاج إلى طرف آخر كالقدرة المحتاجة إلى المقدور، في قبال الصفات الحقيقية المحضة التي لا تحتاج إلى ذلك كالحياة ونحوها من الصفات القائمة بالنفس من دون حاجة إلى طرف آخر، فإنّ القطع من جهةٍ نور لنفسه ويكون كمالاً للنفس، ومن جهةٍ أخرى نور لغيره وكاشف عن الأمر المقطوع به، وهاتان الجهتان مما لا يمن انفكاكهما عن القطع، لكن الملحوظ في نظر جاعل الحكم تارة يكون هو العلم باعتبار كونه صفة قائمة بالنفس، وأخرى باعتبار كونه حاكياً عن متعلّقه. وبهذا تصير أقسام القطع الموضوعي أربعة:

١ ـ القطع الموضوعي الطريقي المأخوذ تمام الموضوع.

٢ ـ القطع الموضوعي الطريقي المأخوذ جزء الموضوع أو قيده.

٣ ـ القطع الموضوعي الصفتي المأخوذ تمام الموضوع.

٤ ـ القطع الموضوعي الصفتي المأخوذ جزء الموضوع أو قيده.

وإلى هذه الأقسام أشار الآخوند بقوله: «وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلّقه، لا يماثله ولا يضاده، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب أنه (إذا قطعت بوجوب شيء، يجب عليك التصدق بكذا) تارة بنحو يكون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجباً لذلك، وأخرى بنحو يكون جزأه وقيده، بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له، وفي كلّ منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاكٍ عن متعلّقه، وآخر بما هو صفة خاصّة للقاطع أو المقطوع به، وذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ـ ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره ـ صحّ أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصّة وحالة مخصوصة، بإلغاء جهة كشفه، أو اعتبار

= ما اشتهر من قولهم: غلط مشهور خير من صحيح مهجور! انظر: **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، مصدر سابق: ج٤، ص٤٥٧.

خصوصية أخرى فيه معها، كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه وحاكٍ عنه، فتكون أقسامه أربعة»[(١)].

إنكار الميرزا للقطع المأخوذ تمام الموضوع على نحو الكاشفية

أنكر الميرزا النائيني القطع المأخوذ تمام الموضوع على نحو الطريقية، من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع بوجه، وأخذه على وجه الطريقية يستدعي لحاظه، كما هو الشأن في كلّ طريق، حيث يكون لحاظه طريقاً لذي الطريق في الحقيقة؛ قال ﷺ في فوائده: «نعم: في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية إشكال، بل الظاهر أنه لا يمكن، من جهة أن أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقية يستدعي لحاظ ذي الطريق وذي الصورة ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن في كلّ طريق، حيث إن لحاظه طريقاً يكون في الحقيقة لحاظاً لذي الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع. فالإنصاف أن أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلا بأخذه على وجه الصفتية»[(٢)].

ويمكن الجواب عليه نقضاً وحلاً: أمّا نقضاً فـ:

أولاً: بدخل العلم بعدالة إمام الجماعة في جواز الإتمام به، فإنه أُخذ موضوعاً لجوازه كاشفاً وطريقاً لا صفة. أمّا موضوعيته فلعدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف كما ورد به النصّ. وأما طريقيته فلقيام الأمارات كالبيّنة وبعض الأصول كالاستصحاب مقامه؛ إذ من الواضح عدم قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الصفتية.

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٢٦٣.

(٢) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١١.

وثانيا: بما التزم به المحقّق النائيني نفسه من صحّة أخذ القطع جزءَ الموضوع على وجه الطريقية مع وحدة ملاك الاستحالة في كلتا صورتي أخذه تمام الموضوع وجزأه على نحو الطريقية، حيث إن ملاكها ـ وهو اجتماع اللحاظين ـ موجود في كلتيهما[1].

وأما حلاً: «فلا يخفى أن العلم وغيره من الصفات الوجدانية القائمة بالنفس وإن كانت متعلّقة بالصور الحاكية عن الخارج بنحو لا يلتفت إلى ذهنيتها في ظرف وجودها، ولكن مع ذلك أمكن التنبّه والالتفات التفصيلي للقاطع ولو بالنظر الثانوي إلى نفس العلم من حيث كشفه وتعلّقه بالخارج وأن الخارج غيره ومتعلّقه وأنه المنكشف لا الكاشف، خصوصاً بالنسبة إلى الجاعل الذي هو غير القاطع، حيث أمكن له ولو بالنظر الأولى تفكيك العلم عن متعلّقه ولحاظ مفهومه من حيث عروضه على الصور الحاكية عن الخارج قبال قيامه بنفس القاطع بما هو صفة من الصفات وجعله بهذا للحاظ تمام الموضوع للحكم، ولا نعني من تصوّر جهة كاشفية العلم إلاَّ هذا، كيف ولو كان لحاظه من حيث الكاشفية موجباً للغفلة عن نفسه، لامتنع جعله بهذا اللحاظ جزء الموضوع أيضاً، إذ لا فرق بينهما في الإمكان والاستحالة بعد احتياج الموضوع على كلّ تقدير إلى لحاظه بنفسه بأجزائه وقيوده»[2].

ولعلّ توهّم عدم معقولية هذا القسم من القطع الموضوعي ناشئ من حسبان أن المراد من الكشف هنا الكشف الحقيقي، الموجود في العلم، مع أن المراد منه الكشف الزعمي؛ أي الكشف في نظر القاطع، فإن القطع هو الاعتقاد الجازم، والعلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.

---

(١) **منتهى الدراية**، مصدر سابق: ج ٤، ص ٨٣.

(٢) **نهاية الأفكار**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٤ ــ ١٥.

الأمر الثالث: في معنى القطع الموضوعي الطريقي والصفتي

اختلف علماء الأصول في المعنى المراد من القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقية والقطع الموضوعي المأخوذ على نحو الصفتية على أقوال:

القول الأول: إنّ القطع من الأُمور الإضافية، فله إضافةٌ إلى العالم وله إضافة إلى المعلوم، فلو أُخذ في الموضوع بما له إضافة إلى العالم وأنّه أمر قائم به كقيام سائر الصفات به، فقد أُخذ في الموضوع بما هو وصف نفسانيّ. ولو أخذ فيه بما له إضافة إلى المعلوم وكاشف عنه، فقد أُخذ فيه بما أنّه طريق.

بعبارة أخرى: للقطع حيثيتان: حيثية كونه صفة من صفات النفس، وفي هذه الجهة يشارك سائر صفات النفس، من الجود والشجاعة والعدالة، وحيثية كونه ذا كشف وحكاية عن متعلّقه، وفي هذه الحيثية يمتاز عن سائر الصفات النفسانية، إذ ليس فيها هذا الكشف.

وحينئذ قد يؤخذ في الموضوع بجهته الأولى فيسمَّى القطع الموضوعي الطريقي، وقد يؤخذ فيه بجهته الثانية فيسمَّى القطع الموضوعي الصفتي.

وبالجملة: القطع من الأُمور النفسانية، فتارة يلاحظ بما أنّه كاشف عن الواقع، وأُخرى بما انّه أمر قائم بالنفس كالبخل والحسد، فلو أُخذ في الموضوع بما هو طريق وكاشف، يُوصَف بالقطع الموضوعي الطريقي، وإن أخذ بما انّه قائم بالنفس وعوارضها يوصف بالقطع الموضوعي الوصفي، وإن شئت التمثيل فقل: إنّ النظر إلى القطع كالنظر إلى المرآة، فتارة يلاحظها الإنسان بوصف كونها مرآة وأنّها كيف تُري، وأُخرى بما أنّه جسم صيقلي شفاف وأنّها على شكل كذا وقطر كذا، فالموضوعي الطريقي أشبه بالأوّل، والموضوعي الوصفي أشبه بالثاني.

قال الآخوند الخراساني ﷺ في درر الفوائد: «إنّ العلم لما كان هو الصورة الحاصلة كانت لها جهتان:

الأولى: حضور المعلوم بالذات، أعني الصورة للشيء الخارجي عند النفس وحصولها فيها.

الثانية: كشف المعلوم بالعرض بها، أعني ذا الصورة بحضور ما يطابقها عندها من صورته، هذه الجهة لازمة الأولى غير منفكّة عنها وغير مجعولة بجعل على حدة، بل بعين جعلها.

فإذا تمهّد هذا، فإن أُخذ في الموضوع مع قطع النظر عن جهته الثانية، بل بما هو صفة خاصّة حاصلة في النفس فهو القسم الثالث(١)، وإن أُخذ فيه مع ملاحظتها فهو القسم الثاني(٢)، وإن لم يؤخذ فيه أصلاً فهو القسم الأول»(٣).

القول الثاني: إنّ القطع الموضوعي الطريقي هو أخذ القطع بالموضوع بما هو مصداق لمطلق الانكشاف وبما هو أحد مصاديق الطرق المعتبرة. فالموضوع في الحقيقة هو الانكشاف، وذكر القطع من باب أنّه أبرز مصاديقه، فتكون الموضوعية له لا للقطع. أمّا القطع الموضوعي الصفتي: فهو أن يؤخذ القطع بالموضوع بخصوصيته وبحدّه التام، أي بما هو كاشف تام.

ولعلّ أوّل من فسّرهما بهذا التفسير هو الشيخ عبد الكريم الحائري حيث قال: «والمراد من كونه ملحوظاً على أنّه صفة خاصّة: ملاحظته من حيث إنّه كشف تام، ومن كونه ملحوظاً على أنّه طريق: ملاحظته من حيث إنّه أحد مصاديق الطرق المعتبرة، وبعبارة أخرى: ملاحظة الجامع بين القطع وسائر الطرق المعتبرة»(٤). فمقصوده من المأخوذ على نحو الكاشفية ليس كون الواقع

---

(١) أي القطع الموضوعي الصفتي.

(٢) أي القطع الموضوعي الطريقي.

(٣) **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد** (القديمة)، الشيخ محمد كاظم الخراساني: ص٤٨٥.

(٤) **درر الفوائد**، للعلامة المجدد مؤسس الحوزة العلمية بقم المقدسة آية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي: ج٢، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

دخيلاً في الموضوع، بل المقصود مجرّد ملاحظة أنّه أحد مصاديق الطرق المعتبرة في قبال ملاحظة حال المائة في المأخوذ على نحو الصفتية.

الأمر الرابع: في معنى قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي

نقصد بقيام الأمارة مقام القطع المأخوذ موضوعاً لحكم شرعي هو أن تحقّق الأمارة موضوع ذلك الحكم، وبالتالي يثبت الحكم الشرعي الذي أخذ القطع في موضوعه. فلو قال المولى: (إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصدق بكذا)، فنلاحظ ـ هنا ـ أن القطع بوجوب الشيء أُخذ موضوعاً لوجب التصدّق، فلو دلّت الأمارة المعتبرة ـ كخبر الثقة مثلاً ـ على وجوب ذلك الشيء، فحينئذٍ هل تقوم مقام القطع الموضوعي أو لا؟ فإن قلنا بالأول فسوف يتمّ موضوع وجوب التصدق، وبالتالي يتنجز وجوب التصدق على المكلّف، وإن قلنا بالثاني، فحينئذ لا يتنجز وجوب التصدق بمجرّد قيام الأمارة على وجوب ذلك الشيء؛ لعدم تحقّق موضوعه.

قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي

لا ريب في قيام الأمارة المعتبرة من قبل الشارع مقام القطع الموضوعي المأخوذ بوصفه منجّزاً ومعذّراً للتكليف؛ أي بما هو حجّة، لأنّه كما أن القطع بالتكليف يكون منجّزاً له، كذلك الأمارة الدالّة عليه. فإذا قال المولى: (إذا قطعت بخمرية سائل فاجتنبه)، وكان القطع المأخوذ في الموضوع بنحو المنجّزية والمعذّرية، فإذا قامت الأمارة على أنّ هذا السائل خمر، وجب اجتنابه؛ لأنها تحقّق المنجّزية، وليس مراد المولى من القطع إلا مثالاً وليس هناك موضوعيّة للقطع بما هو قطع. وبعبارة أخرى: إنّ مقطوع الخمريّة أُخذ فيه القطع بما هو مثال لمطلق ما ينجز التكليف لا بما هو كاشف تامّ أو طريق إلى الغير، بنحو إذا لم يكن قطع فلا تكون حرمة، ومن الواضح أنّ دليل حجّية

الأمارة يجعلها منجّزة للتكليف، لذا فهو وارد على دليل ذلك الحكم الشرعي المرتَّب على القطع، لأنّه يحقق مصداقاً حقيقياً لموضوعه. وهذا مما لم يقع فيه الخلاف بين علماء الأصول.

أما إذا كان القطع الموضوعي مأخوذاً بما هو كاشف تام، فلا يكفي مجرّد اكتساب الأمارة صفة المنجّزية والمعذّرية من دليل الحجّية؛ لقيامها مقام القطع الموضوعي، وذلك لأنّ الكاشفية التامّة الموجودة في القطع غير موجودة في الأمارة، لا حقيقة؛ لأنّها كاشف ناقص، ولا بدليل الحجّية لأنّ المستفاد منه حجّية الأمارة فقط، وهي غير الكاشفية كما هو واضح. فلابدّ ـ والحال هذه ـ من عناية إضافية في دليل الحجّية تثبت قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقية، وما لم تكن هناك قرينة جديدة وعناية إضافية في دليل الحجّية، فالأصل عدم قيامها مقام القطع الموضوعي.

وقد التزم الميرزا النائيني ﭭ بوجود هذه العناية بناءً على ما تبنّاه من مسلك جعل الطريقية:

توضيح ذلك: إنّ مفاد دليل الحجّية جعل الأمارة علماً بأن تكون الأمارة إحرازاً تعبّدياً بعد جعلها حجّة، لأنّ مفاد الدليل هو تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف، فعلى هذا يكون دليل الحجّية حاكماً على دليل الحكم الشرعي المترتّب على القطع، لأنّه يوجد فرداً جعلياً وتعبّدياً لموضوعه، فيسري إليه حكمه، فنفس أدلّة اعتبار الأمارات تكفي في قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي.

قال في أجود التقريرات: «إنه ليس معنى حجّية الطريق - مثلاً- تنزيل مؤداه منزلة الواقع، ولا تنزيله منزلة القطع، حتى يكون المؤدّى واقعاً تعبّداً أو يكون الأمارة علماً تعبّداً، بداهة أن دليل الحجّية لا نظر له إلى هذين التنزيلين أصلاً، وإنما نظره إلى إعطاء صفة الطريقية والكاشفية للأمارة وجعل ما ليس

بمحرز حقيقةً محرزاً تشريعياً.

نعم، لابدّ وأن يكون المورد قابلاً لذلك بأن يكون له كاشفية عن الواقع في الجملة ولو نوعاً؛ إذ ليس كلّ موضوع قابلا لإعطاء صفة الطريقية والمحرزية له، فما يجري على الألسنة بأنّ ما قامت البيّنة على خمريّته مثلاً خمر تعبّداً، أو أن نفس البيّنة علم تعبّداً، مما لا محصّل له وليس له معنى معقول؛ إذ الخمرية أو العلم من الأمور التكوينية الواقعية التي لا تنالها يد الجعل تشريعاً، مضافاً إلى أنه لم يرد في آية ولا رواية أنّ ما قامت البيّنة على خمريّته خمر، وأنّ الأمارة علم لكي يصحّ دعوى كون المجعول هو الخمرية أو كون البيّنة علماً ولو بنحو المسامحة من باب الضيق في التعبير.

وبالجملة ما يكون قابلاً لتعلّق الجعل التشريعي به ـ كبقية المجعولات التشريعية ـ هو نفس صفة الكاشفية والطريقية لما ليس كذلك بحسب ذاته من دون تنزيل للمؤدّى منزلة الواقع ولا لتنزيل نفسه منزلة العلم»[(١)].

وقد ناقش المصنّف ﷺ نظرية النائيني بما حاصله: مرَّ بنا في الحلقة السابقة ـ في باب التعارض ـ أنّ الحكومة هي كون أحد الدليلين قد أُعدّ من قبل المتكلّم للنظر إلى الدليل الآخر، إمّا بنحو تكون قرينيّته على تفسير المراد من الآخر صريحة، أو ظاهرة في النظر إلى موضوع القضية في الدليل المنظور إليه أو محمولها. ويسمّى الدليل الناظر بالدليل الحاكم، والمنظور إليه بالدليل المحكوم. ويقدَّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم بالقرينية؛ إذ المفروض أنّ الشارع أعدّ الدليل الحاكم ناظراً ومفسّراً للدليل المحكوم وقرينة على تعيين المراد منه، فيقدَّم عليه مطلقاً، سواء كان ظهوره أقوى من الدليل المحكوم أم لا؛ لأنّ القرينة مقدّمة على ذي القرينة حتى لو كان ظهور ذيها أقوى.

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٢.

وحكومة أحد الدليلين على الآخر إمّا بأن يضيق الدليل الحاكم من دائرة الموضوع في الدليل المحكوم، وإما أن يوسّع من دائرة الموضوع في الدليل المحكوم. ولكن يشترط في الدليل الحاكم ـ لكي يكون حاكماً ـ أن يكون ناظراً إلى مفاد الدليل المحكوم، كما في قول الشارع: (الطواف بالبيت صلاة)، الحاكم على (لا صلاة إلاّ بطهور)، فإنّه ناظر إلى آثار الصلاة في الطهارة ويوسّعها لتعمّ الطواف.

أما في المقام فإنّ دليل حجّية الأمارة لم يثبت كونه ناظراً إلى دليل الحكم الشرعي، لأنّ حكومته عليه تستدعي كونه ناظراً إلى ترتّب آثار القطع الطريقي وآثار القطع الموضوعي معاً، ولم يثبت ذلك، بل المتيقّن من دليل الحجّية ترتّب آثار القطع الطريقي ـ فقط ـ على الأمارة، خاصّة إذا كان دليل الحجّية للأمارة هو السيرة العقلائية؛ لأنّ القطع الموضوعي ليس شائعاً في السيرة العقلائيّة ليكون المشرّع العقلائي ناظراً إلى القطع الطريقي والقطع الموضوعي معاً عند جعله الحجّية للأمارة.

زيادة وتفصيل

قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الطريقي

اختلف علماء الأصول في قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الطريقي على قولين:

القول الأول: قيامها مقامه

وقد ذهب إلى هذا القول الشيخ الأنصاري في فرائده، حيث قال: «من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع: قيام الأمارات الشرعية وبعض الأصول العملية مقامه في العمل، بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية، فإنه تابع لدليل الحكم. فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره

على وجه الطريقية للموضوع قامت الأمارات وبعض الأصول مقامه...»[(١)].

وممن تبع الشيخ في ذلك الميرزا النائيني حيث قال: «وأما على المختار: من أن المجعول في باب الطرق والأمارات هو نفس الكاشفية والمحرزية والوسطية في الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان في صورة العلم، والمفروض أن الأثر مترتّب على الواقع المحرز، فإن ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفية موضوعاً، وبنفس دليل حجّية الأمارات و الأصول يكون الواقع محرزاً، فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر»[(٢)].

وقد نوقش هذا القول بوجهين:

الأول: ما أفاده المصنّف ﹶ، وقد تقدّم.

الثاني: ما أفاده الإمام الخميني ﹶ من أنّ حجّية الأمارات ليست من باب تتميم الكشف لها ولا تنزيلها الظنّ منزلة القطع، وهذا ما أشار إليه ﹶ في أنوار الهداية، حيث قال: «إن الأمارات المتداولة على ألسنة أصحابنا المحقّقين كلّها من الأمارات العقلائية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أمورهم؛ بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختلّ نظام المجتمع ووقفت رحى الحياة الاجتماعية، وما هذا حاله لا معنى لجعل الحجّية له وجعله كاشفاً محرزاً للواقع بعد كونه كذلك عند كافة العقلاء، وها هي الطرق العقلائية - مثل الظواهر وقول اللغوي وخبر الثقة واليد وأصالة الصحّة في فعل الغير - ترى أن العقلاء كافة يعملون بها من غير انتظار جعل وتنفيذ من الشارع، بل لا دليل على حجّيتها - بحيث يمكن الركون إليه - إلا بناء العقلاء، وإنما الشارع عمل بها كأنه أحد العقلاء. وفي حجّية خبر الثقة واليد بعض الروايات التي يظهر منها بأتمّ ظهور أن العمل بهما باعتبار

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٣ – ٣٤.

(٢) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢١.

الأمارية العقلائية، وليس في أدلّة الأمارات ما يظهر منه - بأدنى ظهور - جعل الحجّية وتتميم الكشف، بل لا معنى له أصلاً.

ومن ذلك عُلِم: أن قيام الأمارات مقام القطع بأقسامه مما لا معنى له؛ أمّا في القطع الموضوعي فواضح؛ فإن الجعل الشرعي قد عرفتَ حاله وأنه لا واقع له، بل لا معنى له. وأما بناء العقلاء بالعمل بالأمارات، فليس وجهه تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، ولا تنزيل الظنّ منزلة القطع، ولا إعطاء جهة الكاشفية والطريقية أو تتميم الكشف لها، بل لهم طرق معتبرة يعملون بها في معاملاتهم وسياساتهم، من غير تنزيل واحد منها مقام الآخر، ولا التفات إلى تلك المعاني الاختراعية والتخيّلية، كما يظهر لمن يرى طريقة العقلاء ويتأمّل فيها أدنى تأمّل.

ومن ذلك يُعلَم حال القطع الطريقي؛ فإنّ عمل العقلاء بالطرق المتداولة حال عدم العلم ليس من باب قيامها مقام العلم، بل من باب العمل بها مستقلاً ومن غير التفات إلى تلك المعاني. نعم، القطع طريق عقلي مقدّم على الطرق العقلائية، والعقلاء إنّما يعملون بها عند فقد القطع، وذلك لا يلزم أن يكون عملهم بها من باب قيامها مقامه؛ حتى يكون الطريق منحصراً بالقطع عندهم، ويكون العمل بغيره بعناية التنزيل والقيام مقامه.

وما اشتهر بينهم: من أن العمل بها من باب كونها قطعاً عادياً، أو من باب إلقاء احتمال الخلاف ـ على فرض صحّته ـ لا يلزم منه التنزيل أو تتميم الكشف وأمثال ذلك.

وبالجملة: من الواضح البيّن أن عمل العقلاء بالطرق لا يكون من باب كونها علماً وتنزيلها منزلة العلم، بل لو فرضنا عدم وجود العلم في العالم، كانوا يعملون بها، من غير التفات إلى جعل وتنزيل أصلاً»[1].

---

(١) **أنوار الهداية**، مصدر سابق: ج١، ص١٠٥ ـ ص١٠٧

القول الثاني: عدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الطريقي

وقد اختار هذا القول المحقّق الخراساني ﷺ في كفايته، حيث قال: «لا ريب في عدم قيامها ـ الطرق والأمارات المعتبرة ـ بمجرّد ذلك الدليل (أي دليل حجّيتها واعتبارها) مقام ما أُخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الأقسام، بل لابدّ من دليل آخر على التنزيل، فإن قضية الحجّية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجّة من الآثار، لا له بما هو صفة وموضوع، ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات. ومنه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً، كسائر ما لها دخل في الموضوعات أيضاً، فلا يقوم مقامه شيء بمجرّد حجّيته وقيام دليل على اعتباره، ما لم يقم دليل على تنزيله، ودخله في الموضوع كدخله، وتوهّم كفاية دليل الاعتبار الدالّ على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع، من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً، فاسد جداً.

فإن الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال، لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين، حيث لابدّ في كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاظهما في أحدهما آلي، وفي الآخر استقلالي، بداهة أن النظر في حجّيته وتنزيله منزلة القطع في طريقيته في الحقيقة إلى الواقع ومؤدّى الطريق، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما»[1].

وممن تبع الآخوند في ذلك الإمام الخميني ﷺ وقد تقدّمت الإشارة إلى عبارته.

وفي هذا المجال علّق السيد الشهيد الصدر ﷺ على ما أفاده المحقّق الخراساني، بما يلي:

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

١ ـ إنّ القطع الطريقي وإن كان كاشفاً وطريقاً إلى الواقع، إلا أنّه بالنسبة إلى المنجّزية والمعذّرية موضوع لا طريق؛ إذ العقل يحكم بالتنجيز أو التعذير كلّما تحقّق القطع. وعليه فإنّ نسبة القطع الطريقي إلى الأحكام العقلية من التنجيز والتعذير هي نسبة الموضوع إلى الحكم؛ ومن ثمّ يقال لصاحب الكفاية ـ بعد قبول قيام الأمارة مقام القطع الطريقي بلحاظ المنجّزية والمعذّرية ـ: لابدّ من الالتزام في المقام بوجود لحاظ واحد لا لحاظين، وهو قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي، لكن لا بخصوص الآثار العقلية فقط، بل الأعمّ منها ومن الشرعية، ومعه لا اجتماع بين لحاظين متنافيين أصلاً.

٢ ـ إنّ ما أفاده من لزوم آلية اللحاظ في تنزيل الأمارة مقام القطع الطريقي واستقلاليته في تنزيله مقام القطع الموضوعي، لا معنى له في المقام؛ فإنّ هذا التقسيم إنّما يتعقّل في القطع والظنّ بالحمل الشائع في نظر القاطع والظانّ، ولا يتعقّل في مفهوم القطع والظنّ الملحوظين في مقام الجعل من قبل الشارع، فإنّه حينئذٍ يتصوّر مفهوم الظنّ والقطع كغيرهما من المفاهيم الواردة في الخطابات الشرعية وتكون فانية في مصاديقها الخارجية[1].

ويمكن أن يُناقش التعليق الثاني بالتالي:

بعد التسليم بأنّ المولى في مقام الجعل لا يتحقّق عنده القطع أو الظنّ بالحمل الشائع، إلا أنّه في النتيجة عندما يريد تنزيل الظنّ منزلة العلم والقطع، فهذا العلم له مصداقان؛ فتارة يريد المولى تنزيل الظنّ نفسه منزلة العلم نفسه، وهذا ما يحصل في القطع الموضوعي، وأخرى ينزل المظنون نفسه منزلة المقطوع نفسه، وهذا ما يحصل في القطع الطريقي، ومن الواضح ـ حسب مقام الاستعمال ـ أنّ تنزيل الظنّ منزلة العلم من باب الاستناد إلى ما هو له، أمّا ذكر الظنّ وإرادة المظنون، أو ذكر القطع وإرادة المقطوع، فإسناد إلى غير ما

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج٤، ص ٨٠ ـ ٨١.

هو له. وهذا يعني أنّ الاستعمال في مقام الجعل عند المولى يكون بنحوين في عرض واحد، فيكون أشبه بقضية استعمال اللفظ في أكثر من معنى في وقت واحد، وهو إمّا ممتنع عقلاً أو غير عرفيّ عقلائياً.

قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الصفتي

لا خلاف بين الأصوليين[1] في أنّ الأمارات لا تقوم مقام القطع

(١) للمحقّق الخراساني تتئُ كلام في حاشيته على (الفرائد) في وجه قيام الطرق والأصول مقام القطع بجميع أقسامه، حتى بما اخذ على وجه الصفتية، وقد عدل عنه في الكفاية. وحاصل ما أفاده في الحاشية: هو أن أدلّة الطرق والأمارات إنّما توجب تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، ولمكان العلم بحجّية الأمارات يتحقّق العلم بالمؤدّى وأنه بمنزلة الواقع، وهناك ملازمة عرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل العلم بالمؤدى وأنه بمنزلة الواقع منزلة العلم بالواقع، فيتحقّق كلا جزئي الموضوع بلا استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي، فإن أدلّة الأمارات لم تتكفل إلا لتنزيل المؤدى فقط، و كان تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع بالملازمة العرفية بين التنزيلين، فكأنه تحقّق كلّ جزء من جزئي الموضوع بدليل يخصّه، كما أنه لو قام دليل بالخصوص في ما أخذ العلم جزء الموضوع على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فإنه بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية لابدّ من تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع، لأن المفروض أنه لا أثر للواقع حتى ينضمّ إليه العلم، هذا إذا قام دليل بالخصوص على تنزيل المؤدى في ما أخذ العلم جزء الموضوع . وأما الأدلّة العامة لحجّية الطرق والأمارات فدلالة الاقتضاء لا تقتضي ذلك، لأنه لو لم ينزل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع لا يلزم لغوية جعل الحجّية؛ إذ يبقى لها مورد، وهو ما إذا كان الأثر مترتّباً على نفس المودى بلا دخل للعلم فيه، ولكن مع ذلك الملازمة العرفية تقتضي تنزيل أحد العلمين منزلة الآخر.

هذا حاصل ما أفاده في (الحاشية) وردّه في (الكفاية) بما حاصله: إنّ ذلك يستلزم الدور المحال؛ فإنّ تنزيل المؤدى منزلة الواقع في ما كان للعلم دخل، لا يمكن إلا بعد تحقّق العلم في عرض ذلك التنزيل، فإنه ليس للواقع أثر يصحّ بلحاظه التنزيل، بل الأثر مترتّب على الواقع والعلم به، والمفروض أن العلم بالمؤدى يتحقّق بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فيكون التنزيل موقوفاً على العلم والعلم موقوفاً على التنزيل، وهذا دور محال.

هذا ولكن لا يخفى عليك: أنه لا ينحصر الإشكال على ما أفاده في (الحاشية) بالدور، بل مضافاً إلى الدور يرد عليه:
أولا: أن ذلك مبنى على أن يكون المجعول في باب الطرق والأمارات هو المؤدى، وقد تقدّم فساده وأن جعل المؤدى يوجب التصويب ويقتضي أن تكون الحكومة واقعية لا ظاهرية، وهذا ينافي ما عليه المخطئة.
وثانيا: أن المفروض أن الموضوع مركب من العلم ومتعلّقه، والتركيب من العلم ومتعلّقه ليس على حدّ سائر الموضوعات المركبة من الأمور المتباينة كالصلاة، فإنّ المركّب من الأمور المتباينة يقتضى أن يكون لكلّ من الأجزاء إحراز يخصّه، وقد يكون إحراز بعض الأجزاء متقدّماً زماناً أو رتبة على إحراز الجزء الآخر، ولا يتوقّف إحراز أحدها على إحراز البقيّة. نعم: الأثر يتوقّف على إحراز الجميع، إما بالوجدان، وإما بالتعبد، وهذا بخلاف الموضوع المركّب من العلم ومتعلّقه فإنه لا يمكن أن يتعلّق بكلّ من العلم والمتعلّق إحراز يخصّه، إذ ليس للإحراز إحراز ولا يتعلّق العلم بالعلم، بل بنفس إحراز المتعلّق يتحقّق كلا جزئي المركّب في زمان واحد وفي مرتبة واحدة، ولا يعقل أن يتقدّم إحراز المتعلّق على إحراز الجزء الآخر، وإحراز المتعلّق، إما أن يكون بالعلم الوجداني كما إذا علم وجداناً بالملكية فيجوز له الشهادة لصاحبها - بناء على أخذ العلم جزءاً لموضوع الشهادة - وإما أن يكون بالتعبّد الشرعي بجعل ما يكون محرزاً للمتعلّق، فيتحقّق أيضاً كلا الجزئين بنفس الجعل الشرعي كما كان يتحقّق بالعلم الوجداني. وهذا إنّما يستقيم بناءً على بيّناه : من أن المجعول في باب الطرق والأمارات نفس الوسطية في الإثبات والمحرزية للمتعلّق، فيتحقّق كلا جزئي الموضوع بنفس هذا الجعل، بلا حاجة إلى جعلين ولحاظين. وأما لو بنينا على تعلّق الجعل بالمؤدى : فهذا الجعل بنفسه لا يوجب تحقّق كلا الجزئين، إذ الإحراز لم يتحقّق بهذا الجعل، وبعد ذلك يستحيل أن يتحقّق جزؤه الآخر؛ لما عرفت : من أن الموضوع المركّب من الإحراز ومتعلّقه يتحقّق كلا جزئيه في مرتبة واحدة ولا يتقدّم إحراز أحدهما على الآخر، ولا يمكن أن يصير الإحراز بشيء آخر غير الملكية مثلاً في المثال المتقدّم جزء موضوع الشهادة بعد ما أُخذ جزء الموضوع هو إحراز نفس الملكية، والإحراز الحاصل من تنزيل المؤدى هو إحراز الحجّية والعلم بها، وأين ذلك من العلم بالملكية ؟ و كيف ينضمّ العلم بالحجّية إلى الملكية التي هي مؤدّى الإمارة ويلتئم جزءا الموضوع من الإحراز والملكية مع أن الموضوع هو إحراز الملكية، فتأمّل. **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص٢٧ ـ ٣٠.

الموضوعي الصفتي مطلقاً إلا أن يقوم دليل خاصّ على قيامها مقامه، وإنما الخلاف بينهم في كيفية بيانه، ونحن نشير إلى وجوه ثلاثة:

الأول: ما أفاده الإمام الخميني ﰀ

في ما تقدّم من كلامه من أنّ حجّية الأمارات من باب بناء العقلاء، ولا دليل عليها إلا بناء العقلاء، وإنما الشارع عمل بها كأنه أحد العقلاء. فعلى هذا لا معنى لقيام الأمارات مقام القطع الموضوعي، لأنه ليس وجه بناء العقلاء على العمل بها تنزيل المؤدّى منزلة الواقع ولا تنزيل الظنّ منزلة القطع ولا تتميم الكشف لها.

الثاني: ما أفاده السيد الخوئي ﰀ

من عدم وفاء دليل اعتبار الأمارات ولو على تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف على قيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي، لأنّ أدلّة الأمارات تكون ناظره إلى كونها كالعلم في ترتّب آثاره من حيث طريقيته وكاشفيته لا من حيث كونه صفة من الصفات النفسانية. قال ﰀ في المصباح: «لا ريب في عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية بنفس أدلّة حجّيتها، إذ غاية ما تدلّ عليه أدلّة حجّيتها هو إلغاء احتمال الخلاف وترتيب آثار الواقع على مؤدّاها، والقطع وإن كانت حقيقته الانكشاف، إلا أن المفروض أخذه في الموضوع بنحو الصفتية، وعدم ملاحظة جهة كشفه، فيكون المأخوذ في الموضوع صفة خاصّة نفسانية، كبقية الصفات النفسانية من الشجاعة والعدالة ونحوهما . ومن البديهي أن أدلّة الحجّية وإلغاء احتمال الخلاف في الأمارات والطرق لا تدلّ على تنزيلها منزلة الصفات النفسانية»[1].

---

(١) **مصباح الأصول**، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٥.

الثالث: ما أفاده السيد السبزواري قدس سره

من أنّ عدم قيام الأمارة مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية ليس لقصور في دليل الاعتبار وإنما هو لمانع في البين، وإلى هذا أشار بقوله: «وأما ما أُخذ فيه من حيث الصفتية، فلا وجه لتوهّم قيام غيره مقامه؛ لأنّه مثل التصريح بأنّ القطع دون غيره مأخوذ في الموضوع، فعدم قيام الغير مقامه؛ لمانع في البين لا لقصور في دليل الاعتبار كما لا يخفى»[1].

تطبيقات قيام الأمارة مقام القطع

قال الشيخ الأعظم قدس سره: إن ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصّة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره، ومن هذا الباب: عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البيّنة أو اليد ـ على قول ـ وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً، لأن العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل على وجه الطريقية، بخلاف مقام أداء الشهادة، إلا أن يثبت من الخارج أنّ كلّ ما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد إليه في الشهادة، كما يظهر من رواية حفص[2] الواردة في جواز الاستناد إلى

(١) **تهذيب الأصول**، السيد عبد الأعلى السبزواري: ج٢، ص٣٢.

(٢) علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعلي بن محمد القاساني جميعاً، عن القاسم بن يحيى، عن سليمان بن داود، عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال له رجل: أرأيت إذا رأيت شيئاً في يدَي رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال: نعم، قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له فلعلّه لغيره، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: **أفيحل الشراء منه؟** قال: نعم، فقال أبو عبد الله عليه السلام: **فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكاً لك؟ ثم تقول بعد الملك: هو لي وتحلف عليه ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك** ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: **لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق. الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج ٧، ص ٣٨٧، باب شهادة الواحد ويمين المدعي، ح١. **تهذيب الأحكام**، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي: ج٦، ص٢٦٢، باب البيّنات، ح١٠٠.

اليد[١].

وقد ناقش فيه المحقّق العراقي ﴿﴾ بقوله: لم يوجد في الفقه مورد يكون القطع فيه مأخوذاً على نحو الصفتية، والأمثلة التي يتوهّم كونها في بادي النظر من هذا القبيل كلّها بالتأمّل في النصوص راجعة إلى دخله من حيث الطريقية والكاشفية، كباب أداء الشهادة، والحلف عن بتّ، والركعتين الأوليين المعتبر فيهما الإحراز ونحو ذلك، فتدبّر فيها تجد صدق ما ادّعيناه[٢]

أضواء على النص

• قوله ﴿﴾: «**بوصفه منجّزاً ومعذّراً**»، لا بوصفه قطعاً، فالأمارة أيضاً منجّزة ومعذّرة، فدليل حجّية الأمارة يقول: إنّها منجّزة ومعذّرة، فالأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي في هذه الحالة.

• قوله ﴿﴾: «**قيام الأمارة مقامه**»، أي قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي.

• قوله ﴿﴾: «**لأنّها**»، أي لأنّ الأمارة.

• قوله ﴿﴾: «**فتكون فرداً من الموضوع**»، حقيقة لا تنزيلاً؛ لأنّ المفروض أخذ القطع بما هو منجّز، والشارع قال: وهذا منجّز. فيكون وارداً، لأنّ الورود هو الذي يحقّق فرداً حقيقيّاً للمورود عليه.

• قوله ﴿﴾: «**ويعتبر دليل الحجّية في هذه الحالة وارداً على دليل ذلك الحكم الشرعي**»، لأنّه يحقّق له فرداً حقيقة.

• قوله ﴿﴾: «**لأنّه يحقّق مصداقاً حقيقياً لموضوعه**»، أي لأنّ دليل الحجّية يحقّق مصداقاً لموضوع الحكم الشرعي الذي رتّب على الموضوع.

• قوله ﴿﴾: «**وأمّا إذا كان القطع**»، المأخوذ في الموضوع.

---

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٤.

(٢) **نهاية الأفكار**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٣.

• قوله ﷺ: «**بما هو كاشف تامّ**»، لا بما هو منجّز ومعذّر، والأصل هو عدم الحمل على المثاليّة، بل على الموضوعيّة.

• قوله ﷺ: «**لقيامها**»، أي لقيام الأمارة؛ لأنّ جعل الحجّية لا يصيّرها كاشفاً تامّاً، فلا معنى لقيامها مقام القطع الموضوعي.

• قوله ﷺ: «**وقد التزم المحقّق النائيني بوجود هذه العناية بناء على ما تبناه من مسلك جعل الطريقية. فهو يقول: إنّ مفاد دليل الحجّية جعل الأمارة علماً**»، المحقّق النائيني يرى أنّ هذا يحقّق فرداً، ولكن اعتباراً من القطع والمفروض أنّ الحكم مرتّب على القطع. وهذا قطع ولكن على طريقة المجاز السكاكي. الشارع قال ما قطع بأنّه خمر حرام، وقامت الأمارة، وقلنا إنّ الشارع جعل الأمارة علماً بالاعتبار على طريقة المجاز السكاكي. فهو علم ولكن علم ادّعاء واعتباراً لا حقيقةً، و حيث إنّ المبنى غير تامّ في محلّه فلا يمكن الالتزام به.

• قوله ﷺ: «**جعل الأمارة علماً**»، بالمجاز السكاكي.

• قوله ﷺ: «**وبهذا يكون حاكماً على دليل الحكم الشرعي المرتّب على القطع**»، عبَّر بالحاكم؛ لأنّه بعد هذا الاعتبار واقعاً لم يتحقّق فرد حقيقة، بل اعتباراً. وهذا بخلاف الصورة الأولى حيث يكون هناك وارد، لأنّ القطع مأخوذ بما هو منجّز وهذا منجّز حقيقةً، أمّا في الحالة الثانية فإنّ القطع أُخذ بما هو كاشف تامّ، وبعد الاعتبار صار الظنّ كاشفاً تامّاً، فلابدّ أن يكون حاكماً على القطع على الدليل الشرعي الذي أُخذ القطع موضوعاً.

• قوله ﷺ: «**وبهذا يكون حاكماً**»، مفاد دليل الحجّية.

• قوله ﷺ: «**المرتّب على القطع**»، الموضوعي المأخوذ فيه القطع بما هو كاشف تامّ.

• قوله ﷺ: «**لأنّه يوجِد فرداً جعليّاً وتعبّدياً لموضوعه**»، لأنّ الموضوع هو القطع بما هو كاشف تامّ وهذا ليس كشفاً تامّاً.

• قوله ﷺ: «**لموضوعه**»، أي لموضوع الحكم الشرعي.

• قوله ﷺ: «**فيسري حكمه إليه**»، أي يسري الحكم الشرعي المرتَّب القطع عليه إلى الفرد الجعلي.

• قوله ﷺ: «**ودليل الحجّية**»، في الأمارة.

• قوله ﷺ: «**كونه**»، أي كون ذلك الدليل.

• قوله ﷺ: «**المعلوم فيه**»، أي المعلوم في دليل حجّية خبر الثقة.

• قوله ﷺ: «**خاصّة إذا كان دليل الحجّية للأمارة هو السيرة العقلائيّة**»، فحتّى لو كان الدليل على حجّية خبر الثقة هو الأدلّة اللفظيّة فلا إطلاق فيها يشمل القطع الطريقي والقطع الموضوعي، وكلمة (خاصّة) بمعنى علاوة. فحتى إذا كان الدليل على حجّية الأمارة آية النبأ لا إطلاق فيها لأنّها إمضاء لما عليه العقلاء، والمنتشر بين العقلاء هو القطع الطريقي فقط.

(٤٣)

إثبات الأمارة لجواز الإسناد

- جواز الإسناد إلى الشارع.
- إذا كان الدليل قطعيا.
- إذا كان الدليل الدال على الحكم أمارة معتبرة
- أضواء على النص.

يحرُمُ إسنادُ ما لم يصدُر من الشارع إليه لأنه كذبٌ، ويحرمُ أيضاً إسنادُ ما لا يُعلمُ صدورُه منه إليه وإن كان صادراً في الواقع، وهذا يعني أنّ القطعَ بصدورِ الحكمِ مِن الشارعِ طريقٌ لنفيِ موضوعِ الحرمةِ الأولى، فهو قطعٌ طريقيٌّ، وموضوعٌ لنفيِ الحرمةِ الثانيةِ فهو مِن هذهِ الناحيةِ قطعٌ موضوعيٌّ.

وعليه فإذا كانَ الدليلُ قطعياً، انتفتْ كلتا الحرمتينِ لحصولِ القطعِ، وهو طريقٌ إلى أحدِ النفيَيْنِ وموضوعٌ للآخر، وإذا لم يكنْ الدليلُ قطعياً بل أمارةً معتبرةً شرعاً فلا ريبَ في جوازِ إسنادِ نفسِ الحكمِ الظاهريِّ إلى الشارعِ لأنه مقطوعٌ به.

وأمّا إسنادُ المؤدَّى فالحرمةُ الأولى تنتفي بدليلِ حجيةِ الأمارةِ لأنّ القطعَ بالنسبةِ إليها طريقيٌّ ولا شكَّ في قيامِ الأمارةِ مقامَ القطعِ الطريقيِّ، غيرَ أنَّ انتفاءَ الحرمةِ الأولى كذلك مرتبطٌ بحجيةِ مثبتاتِ الأماراتِ، لأنّ موضوعَ هذهِ الحرمةِ عنوانُ الكذبِ وهو مخالفةُ الخبرِ للواقعِ، وانتفاءُ هذهِ المخالفةِ مدلولٌ التزاميٌّ للأمارةِ الدالّةِ على ثبوتِ الحكم، لأنّ كلَّ ما يدلُّ على شيءٍ مطابقةً، يدلُّ التزاماً على أنّ الإخبارَ عنه ليس كذباً.

وأمّا الحرمةُ الثانيةُ فموضوعُها ـ وهو عدمُ العلم ـ ثابتٌ وجداناً، فانتفاؤُها يتوقّفُ إمّا على استفادةِ قيامِ الأمارةِ مقامَ القطعِ الموضوعيِّ من دليلِ حجّيتِها، أو على إثباتِ مخصِّصٍ لما دلَّ على عدمِ جوازِ الإسنادِ بلا علمٍ – من إجماعٍ أو سيرةٍ – يُخرجُ مواردَ قيامِ الحجّةِ الشرعية.

الشرح

الأمر الخامس من المبادئ العامّة التي ذكرها سيدنا الشهيد الصدر ﷺ كمقدّمة للدخول في بيان النوع الأول من أدلّة الاستنباط، هو إثبات الأمارة لجواز الإسناد[1].

جواز الإسناد إلى الشارع

من المقرَّر فقهياً أن إسناد حكم إلى الشارع بدون علم غير جائز، وهنا توجد صورتان:

الصورة الأولى: أن يعلم المكلّف بعدم صدور الحكم من الشارع ومع ذلك يُسنده إليه، فهذا كذب وافتراء على الشارع، وهو محرَّم، بل من أشدّ المحرَّمات الذي نهت عنه الآيات المباركة والروايات الشريفة.

الصورة الثانية: إذا لم يعلم المكلّف بصدور الحكم من الشارع ومع ذلك يُسنده إليه، كما لو أسند وجوب صلاة الجمعة إليه تعالى وهو لا يعلم بأنه صادر واقعاً من الشارع أو لا، فهذا حرام أيضاً؛ لأنه من القول بلا علم المنهيِّ

---

(١) حيث إنّ موقع البحث في هذا الكتاب يختلف عنه في الدراسات الأصولية الأخرى ناسب أن نشير ـ ولو بشكل إجمالي ـ إلى موقع هذا البحث في تصنيفات الأعلام، ومنهم:
١ ـ الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ج١، ص١٢٦.
٢ ـ الشيخ الخراساني في كفاية الأصول: ص ٢٧٩ ـ ٢٨١.
٣ ـ الميرزا النائيني في فوائد الأصول: ج٣، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
٤ ـ السيد البروجردي في نهاية الأصول: ص٤٦٣ ـ ٤٦٤.
٥ ـ السيد محمد الروحاني في منتقى الأصول: ج٤، ص ١٩٧.
٦ ـ الشهيد السيد محمد باقر الصدر في بحوث في علم الأصول: ج٤، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩.
٧ ـ السيد المروج في منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ج٤، ص ٢٧١، ٢٧٦.

عنه بقوله تعالى: ﴿**قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ**﴾(١)، وقول النبي ﷺ: «**من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده من الدين أكثر مما يصلحه**»(٢)، وما رواه زياد بن أبي رجاء، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**ما علمتم فقولوا، وما لم تعلموا فقولوا: الله أعلم، إن الرجل لينتزع الآية من القرآن يخرّ فيها أبعد ما بين السماء والأرض**»(٣)، وما رواه مفضّل بن يزيد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال، أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم**»(٤)، وما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال : قال لي أبو عبد الله عليه السلام : «**إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك : إياك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم**»(٥).

قال الشيخ الأنصاري: «التعبّد بالظنّ الذي لم يدلّ على التعبّد به دليل، محرم بالأدلّة الأربعة:

ويكفي من الكتاب: قوله تعالى: ﴿**قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ**﴾. دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع، فهو افتراء.

---

(١) يونس: ٥٩.

(٢) **عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية**، للشيخ المحقّق المتتبّع محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور: ج ٤ – ص ٦٥، في الأحاديث المتعلقة بالعلم وأهله وحامليه، حديث ٢٢. و**مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تأليف خاتمة المحدثين الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي: ج١٧، ص٢٨٤، باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين عليهم السلام، حديث ١٤.

(٣) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٢، باب النهي عن القول بغير علم، حديث٤.

(٤) **المحاسن**، أحمد بن محمد بن خالد البرقي:ج١، ص ٢٠٤، باب النهي عن القول والفتيا بغير علم، حديث ٥٤. و**الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١، ص٤٢، باب النهي عن القول بغير علم، حديث١.

(٥) **الخصال**، للشيخ الجليل الأقدم أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق: ص ٥٢.

ومن السنّة: قوله عليه السلام في عداد القضاة من أهل النار: **ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم**.

ومن الإجماع: ما ادعاه الوحيد البهبهاني في بعض رسائله: من كون عدم الجواز بديهياً عند العوامّ فضلاً عن العلماء.

ومن العقل: تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان جاهلاً مع التقصير»[1] .

وبعبارة أخرى:إنّ الشارع تارة يجيز إسناد ما صدر منه إليه، ومعنى ذلك عدم جواز ما لم يصدر منه إليه. فلو قطع المكلّف بصدور أمرٍ من الشارع جاز له إسناده إليه، أمّا إذا قطع بعدمه فلا يجوز له ذلك؛ لأنّه كذبٌ.

وأخرى لا يجيز إسناد ما لم يعلم المكلّف أنه صادر منه إليه، وهذا يعني أنّ الذي يجوز للمكلّف أن يسنده إلى الشارع هو ما علم بأنّه صادر منه، فالقطع في هذه الصورة قطع موضوعي؛ لأنّه قيّد الصدور بالعلم وقال: ما علمت أنّه صادر منّي فيجوز لك إسناده، وما لم تعلم فلا يجوز لك إسناده سواء كان صادراً في الواقع أم لم يكن كذلك.

فتحصّل أن في المقام حرمتين:

الأولى: حرمة إسناد ما لم يصدر من الشارع إليه، وموضوعها ما لم يصدر واقعاً، فإذا قطع وعلم بالصدور انتفت الحرمة، وهذا يعني أن القطع بصدور الحكم من الشارع طريق لنفي موضوع هذه الحرمة، فهو طريقي؛ لأنه كان طريقاً للكشف عن أن موضوع الحرمة غير متحقّق؛ باعتبار أن الصدور كان متحقّقاً وثابتاً في الواقع.

بعبارة أخرى: إنّ القطع بالصدور وبعدمه قطع طريقي ولا يمكن أن يكون موضوعيّاً؛ لأنّ قول الشارع (ما صدر مني يجوز إسناده إليّ) من قبيل قوله

(١) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(الخمر حرام). فكما أن القطع بالخمرية وبعدمها طريقي كذلك القطع بعدم الصدور طريق إلى عدم الجواز؛ فهو لا يقول (إنّ ما قطعت بصدوره تجوز نسبته إليَّ) حتى يكون موضوعيّاً، وإنما يقول (ما صدر منّي يجوز نسبته إليَّ).

الثانية: حرمة إسناد ما لا يعلم بصدوره من الشارع إليه، وموضوعها إسناد ما لا يعلم صدوره وإن كان صادراً في الواقع، فهنا يكون العلم بالصدور موضوعاً لنفي هذه الحرمة، لأنه مأخوذ في موضوع نفي الحرمة، وعدمه مأخوذ في الحرمة، فهو من هذه الناحية قطع موضوعي.

ثم إن الدليل الدالّ على الحكم الشرعي تارة يكون قطعياً وأخرى يكون أمارة معتبرة شرعاً، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: إذا كان الدليل الدالّ على الحكم قطعياً؛ مثل الكتاب أو التواتر، انتفت كلتا الحرمتين؛ لأنه طريق لنفي الحرمة الأولى وموضوعي لنفي الحرمة الثانية.

أما كون الدليل القطعي طريقاَ لنفي الحرمة الأولى، وهي حرمة إسناد ما لم يصدر من الشارع إليه، فلأنه كاشف عن الصدور وطريق لنفي موضوع الحرمة الأولى الذي هو عدم الصدور، ومن الواضح أن ما هو طريق لنفي الموضوع يكون بنفسه طريقاً لنفي الحكم المترتّب على ذلك الموضوع، فإذا انتفى عدم الصدور انتفت حرمة الإسناد إلى الشارع.

وأما كونه موضوعاً لنفي الحرمة الثانية، وهي حرمة إسناد ما لا يعلم بصدوره من الشارع إليه؛ فلأنه يحقق العلم بالصدور، وبالتالي ينفي موضوع هذه الحرمة ويحقق موضوع جواز الإسناد، فهو قطع موضوعي أخذ في موضوع عدم هذه الحرمة باعتبار أنّ عدمه كان مأخوذاً فيها.

الصورة الثانية: إذا كان الدليل الدالّ على الحكم أمارة معتبرة. أي في صورة قيام الدليل الظني كالأمارة المعتبرة شرعاً على وجوب أو حرمة شيء،

كما لو أخبرنا الثقة بحرمة الخمر، فهل يمكن الإسناد إلى الشارع؟

فهنا يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: إسناد الحجية المجعولة للأمارة من قبل الشارع إليه

لا إشكال في إسناد نفس الحكم الظاهري، وهو حجّية خبر الثقة، إلى الشارع، ولا حرمة في ذلك لأنّها ثبتت بدليل قطعي. وبعبارة أخرى: لا شكّ في جواز إسناد الحجّية والحكم الظاهري إلى الشارع، فنقول «إن الشارع جعل الحجّية لخبر الثقة»؛ لأن هذا الأمر أمر واقعي مقطوع به عند المكلّف، حيث نعلم ومن خلال الدليل القطعي أن الشارع قد جعل الحجّية لخبر الثقة ـ مثلاًـ ولولا هذا القطع لما جاز لنا العمل وفق الدليل الظني، ولما ثبتت حجّية الأمارات أصلاً.

المقام الثاني: إسناد مؤدى الأمارة وهو الحكم الواقعي الذي تحكي عنه

تقدّم سابقاً أنّ الظنّ لا يمكن أن يكون دليلاً على حجّية نفسه؛ لأنّ ذلك مصادرة على المطلوب، فلابدّ أن يكون الدليل على حجّية خبر الثقة قطعياً. نعم إسناد مؤدّى الأمارة الذي هو ظنّي ـ من قبيل الحرمة ـ فهل يجوز إسنادها إلى الشارع بأن يقال: إن هذه الحرمة التي حكمت بها الأمارة صادرة من الشارع أو لا يمكن ذلك؟ وهنا لابدّ من البحث في جهتين:

الجهة الأولى: ما يرتبط بالحرمة الأولى

إذا لم يكن لدينا قطع، وقامت الأمارة على ثبوت حكم شرعيّ، فحينئذٍ نحتاج للقول بجواز الإسناد إلى الشارع إلى أمرين:

الأول: قيام الأمارة مقام القطع الطريقي، وإلا فلا تنتفي الحرمة أعلاه ـ كما هو واضح ـ وقد تقدّم في المبدأ الثالث من المبادئ العامّة التي ساقها المصنّف كمقدّمة للدخول في بحث الأدلّة المحرزة أن دليل الأمارة يفي

بقيامها مقام القطع الطريقي، فكما كان القطع كاشفاً عن الصدور وطريقاً له كذلك الأمارة.

الثاني: حجّية مثبتات الأمارة؛ بمعنى أنّ كلّ ما قام الدليل على حجّيته من باب كونه أمارة فيكون حجّة في مدلوله المطابقي والالتزامي معاً، أمّا إذا قلنا بأنّ مثبتات الأمارة ليست حجّة فحينئذٍ نحتاج إلى دليل آخر لنفي الحرمة أعلاه.

فإن قلتَ: لماذا كان انتفاء الحرمة الأولى مرتبطاً بحجّية مثبتات الأمارة مع أن القطع بالنسبة إلى نفيها طريقي، ولا شكّ في قيامها مقام القطع الطريقي؟

قلتُ: لأنّ موضوع هذه الحرمة ـ كما تقدّم ـ هو إسناد ما لم يصدر واقعاً، أي عنوان الكذب ومخالفة الخبر للواقع. هذا أوّلاً. وثانياً: إنّ للأمارة الدالّة على ثبوت الحكم مدلول مطابقي، وهو ما تحكي عنه من حرمة أو وجوب، وآخر التزامي وهو مطابقة الحكم الذي أدّت إليه الأمارة للواقع، أو قل انتفاء المخالفة للواقع؛ لأنّ كلّ ما يدلّ على شيء مطابقةً يدلّ التزاماً على أن الإخبار عنه ليس كذباً، فحينئذٍ ينتفي موضوع الحرمة الأولى الذي هو مخالفة الواقع وبالتالي تنتفي الحرمة الأولى.

الجهة الثانية: ما يرتبط بالحرمة الثانية

أما الحرمة الثانية، التي كان موضوعها عبارة عن عدم العلم بالصدور الذي هو ثابت بالوجدان، فانتفاؤها يتوقّف على أحد أمرين:

الأول: قيامها مقام القطع الموضوعي من نفس دليل حجّيتها، وهذا ـ كما هو واضح ـ يكفي في إثبات الأمارة لجواز الإسناد ونفي الحرمة الثانية. وهذا هو الذي ذهب إليه الميرزا النائيني، حيث قال: «وبالجملة صحّة التعبّد بالأمارة وجواز إسناد مؤداها إلى الشارع من اللوازم التي لا تنفكّ عن حجّيتها، ولا يعقل التفكيك بينهما، فمن حرمة التعبّد بالأمارة التي لم يعلم

التعبّد بها من الشارع ـ كما هو مقتضى الأدلّة المتقدّمة ـ يستكشف عدم حجّيتها، بل الشكّ في الحجّية يلازم القطع بعدم الحجّية، لا بمعنى أخذ العلم بالحجّية موضوعاً لها بحيث لا تكون حجّة واقعاً مع عدم العلم بها، فإن ذلك واضح الفساد، بداهة أن الحجّية كسائر الأحكام الوضعية والتكليفية لا يدور وجودها الواقعي مدار العلم بها، بل بمعنى عدم ترتّب آثار الحجّية عليها من كونها منجّزة للواقع عند الإصابة وعذراً عند المخالفة، فإن التنجز يتوقّف على العلم بالحكم أو ما يقوم مقامه، والمكلّف لا يكون معذوراً إلا إذا استند في العمل إلى الحجّة ويتوقّف على العلم بها موضوعاً وحكماً»[1].

أما الآخوند الخراساني فقد ذهب إلى عدم الملازمة بين الحجّية وجواز إسناد مؤداها إلى الشارع، وهذا ما أفاده بقوله: «وأما صحّة الالتزام بما أدّى إليه من الأحكام، وصحّة نسبته إليه تعالى، فليسا من آثارها، ضرورة أن حجّية الظنّ عقلاً ـ على تقرير الحكومة في حال الانسداد ـ لا توجب صحّتهما. فلو فرض صحّتهما شرعاً مع الشكّ في التعبّد به، لما كان يجدي في الحجّية شيئاً ما لم يترتّب عليه ما ذكر من آثارها، ومعه لما كان يضرّ عدم صحّتهما أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً. فبيان عدم صحّة الالتزام مع الشكّ في التعبّد، وعدم جواز إسناده إليه تعالى، غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الاستدلال عليه بمهمّ»[2].

وهذا تعريض من الآخوند بالشيخ الأعظم، حيث قال بعد عبارته المتقدّمة: «ويكفي من الكتاب: قوله تعالى: ﴿**قُلْ أَاللهُ أَذِنَ لَكُمْ**...﴾ دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع، فهو افتراء»[3].

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج٣، ص١٢٣.

(٢) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ج٢، ص٢٨٠.

(٣) **فرائد الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص١٢٥.

وحاصل ما أفاده الآخوند ﵀: أن للحجّية آثاراً أربعة، وهي: التنجيز والتعذير والتجرّي والانقياد، وأما صحّة الالتزام بالمضمون أو نسبته إلى الشارع فهما ليسا من آثارها؛ بدليل أن الظنّ عند فرض انسداد باب العلم وحكم العقل بحجّيته يكون حجّة عقلاً ولكن في نفس الوقت لا تصحّ نسبة ما نظنّ به إلى الشارع، ولا يصحّ الالتزام به في القلب بعنوان أنه مطلب شرعي، إذ ما يؤدّي إليه الظنّ ـ بناء على الانسداد والحكومة ـ يكون حكماً عقلياً لا شرعياً.

وعليه فالصحيح أنه متى ما ترتّبت الآثار الأربعة ثبتت الحجّية، حتى وإن لم يجز إسناد المضمون إلى الشارع، ومتى لم تترتّب لم تثبت الحجّية.

وقد أورد عليه السيد الخوئي بما نصّه: «ومما ذكرناه يظهر أن ما أفاده العلاّمة الأنصاري ﵀ من عدم جواز الالتزام والتدين بمؤدّى الشيء عند الشكّ في وقوع التعبّد به هو الصحيح في المقام، وأن ما اعترض عليه في الكفاية من أن صحّة الالتزام بمؤدّى شيء و صحّة نسبته إلى الله سبحانه ليستا من آثار حجّيته لتدورا مدار حجّيته وجوداً وعدماً، فإن الظنّ الانسدادي على تقرير الحكومة مع كونه حجّة لا يصحّ الالتزام بمؤدّاه ونسبته إليه سبحانه، كما أن صحّة ترتّبهما على شيء لقيام دليل عليها لا تدلّ على حجّيته في غير محلّه، لما عرفت من أن صحّة الالتزام بمؤدّى شيء أو صحّة نسبته إلى الشارع لا تنفكّ عن حجّيته، إذ كيف يمكن أن يتعبّدَ الشارعُ بشيء ويحكم بلزوم متابعته، ومع ذلك لا يصحّ الالتزام به ونسبته إليه ؟ أم كيف يمكن أن يصحّ الالتزام بمؤدّى شيء و نسبته إلى الشارع بقيام دليل عليه ومع ذلك لا يكون حجّة من قبله ؟ بداهة أن قيام دليل على صحّة الالتزام بمؤداه ونسبته إليه يكشف عن حجّيته كما لا يخفى»[1].

---

(١) **مباني الاستنباط**، مصدر سابق: ج١، ص٢٠٣.

الثاني: أمّا القائل بعدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي من نفس دليل حجّيتها فلا يمكنه نفي الحرمة الثانية لأن موضوعها ما لم تعلم، ومع قيام الأمارة لا أعلم بتحقّق هذا الموضوع.

لذا فهو يحتاج إلى وجود دليل مخصِّص لما دلّ على عدم جواز الإسناد بلا علم من إجماع أو سيرة، لنفي الحرمة الثانية.

رأي المصنف في المسألة

تقدّم في المبحث الرابع من المبادئ العامّة التي عُقدت كمقدّمة للدخول في الأدلّة المحرزة، أن السيد الشهيد ﵀ لا يرى قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي من نفس دليل الحجّية، بل لابدّ من عناية إضافية في دليل الحجّية، لذا فهو يحتاج في نفي الحرمة الثانية إلى وجود دليل مخصّص - من إجماع أو سيرة على أنّه كلّما قامت أمارة على شيء فكما تنتفي الحرمة الأولى تنتفي الحرمة الثانية - يخصّص به الدليل الدالّ على عدم جواز الإسناد بلا علم، فتكون الأمارة المعتبرة شرعاً خارجة عن موضوع هذه الحرمة تخصيصاً.

وبعبارة أخرى: إنّ أدلّة الطائفة الثانية مطلقة لأنها تقول ما لم تعلم، وما لم تعلم له مصاديق عديدة؛ الظنّ والشكّ والوهم، وحجّية خبر الثقة لا تخرج كلّ ظنّ، وإنما خصوص الظنّ الحاصل من خبر الثقة فهو الخارج عن إطلاق تلك الأدلّة. فالمصنّف ﵀ يرى انتفاء الحرمة الثانية، لوجود المخصّص لإطلاق هذه الحرمة، وهو الإجماع أو السيرة.

أضواء على النص

- قوله ﵀: «**يحرم إسناد ما لم يصدر**»، لا ما لم تعلم بصدوره.
- قوله ﵀: «**إليه**»، أي إلى الشارع.
- قوله ﵀: «**لأنّه كذب**»، إذا علمت بعدم الصدور وأسندت إلى الشارع،

فحينئذٍ هذا إسناد مخالف للواقع فيكون كذباً.

• قوله ﷺ: «**صدوره منه إليه**»، من الشارع إلى الشارع. فهذا هو موضوع الحرمة الثانية: ما علمت بصدوره فيجوز إسناده وما لم تعلم فلا يجوز إسناده، حتى لو كان ما لم تعلم في مقام الواقع والثبوت صادراً من الشارع.

• قوله ﷺ: «**انتفت كلتا الحرمتين لحصول القطع**»، أي حصول القطع الطريقي.

• قوله ﷺ: «**وإذا لم يكن الدليل قطعيّاً بل أمارة معتبرة شرعاً فلا ريب في جواز إسناد نفس الحكم الظاهري إلى الشارع لأنّه مقطوع به**»، فأنت تستطيع أن تقول ـ بضرس قاطع ـ إن الشارع جعل الحجّية لخبر الثقة؛ لأنّ ذلك مقطوع به، وهذا هو المراد من الحكم الظاهري.

• قوله ﷺ: «**وأمّا إسناد المؤدّى**»، أي إسناد مؤدّى الأمارة ومؤدّى الحكم الظاهري.

• قوله ﷺ: «**غير أنّ انتفاء الحرمة الأولى**»، ليس فقط متوقّفاً على قيام الأمارة مقام القطع الطريقي بل متوقّف ـ كذلك ـ على أنّ مثبتات الأمارة حجّة. أمّا من لم يقبل بأنّ مثبتات الأمارات حجّة على القاعدة، فهو يحتاج إلى عناية جديدة لنفي الحرمة.

• قوله ﷺ: «**المدلول الالتزامي الدالّ على ثبوت الحكم**»، من الوجوب والحرمة ونحو ذلك.

• قوله ﷺ: «**وأمّا الحرمة الثانية فموضوعها - وهو عدم العلم- ثابت وجداناً**»، حتّى مع قيام الأمارة المعتبرة شرعاً وأنا بعد قيامها شاكّ.

• قوله ﷺ: «**فانتفاؤها**»، أي انتفاء الحرمة الثانية.

• قوله ﷺ: «**يتوقّف إمّا على استفادة قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي من دليل حجّيتها**»، كما استفاده الميرزا ﷺ ولم يقبله المصنّف.

• قوله ﭬ: «**أو على إثبات مخصّص لما دلّ على عدم جواز الإسناد بلا علم**» أمّا من ينكر قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي، فهو ينفي الحرمة الثانية عن طريق إثبات مخصّص لما دلّ على عدم جواز الإسناد بلا علم، لأنّ هذا مطلق وقابل للتقييد.

• قوله ﭬ: «**من إجماع أو سيرة**»، هذا بيان للمخصّص.

• قوله ﭬ: «**يخرج موارد قيام الحجّة الشرعيّة**»، من الأدلّة الدالّة على عدم جواز الإسناد بلا علم.

(٤٤)

إبطال طريقية الدليل

- الغرض من عقد هذا البحث.
- توجيه الميرزا النائيني لمقولة الأخباريين.
- أضواء على النص.

كلُّ نوع من أنواع الدليل حتّى لو كانَ قطعياً، يمكنُ للشارع التدخّلُ في إبطالِ حجّيتِه، وذلك عن طريقِ تحويلِه مِن الطريقيةِ إلى الموضوعيةِ بأن يأخذَ عدمَ قيامِ الدليلِ الخاصِّ على الجعلِ الشرعيِّ في موضوعِ الحكمِ المجعولِ في ذلكَ الجعلِ، فيكونُ عدمُ قيامِ دليلٍ خاصٍّ على الجعلِ الشرعيِّ قيداً في الحكم المجعولِ، فإذا قامَ هذا الدليلُ الخاصُّ على الجعلِ الشرعيِّ انتفى المجعولُ بانتفاءِ قيدِه، وما دامَ المجعولُ منتفياً فلا منجّزيةَ ولا معذّريةَ.

وليس ذلك مِن سلبِ المنجّزيةِ عن القطع بالحكمِ الشرعيِّ، بل من الحيلولةِ دونَ وجودِ هذا القطع، لأنّ القطعَ المنجِّزَ هو القطعُ بفعليةِ المجعول، لا القطعُ بمجرّدِ الجعلِ، ولا قطعَ في المقام بالمجعول وإن كان القطعُ بالجعلِ ثابتاً، غيرَ أنّ هذا القطعَ الخاصَّ بالجعلِ بنفسِه يكونُ نافياً لفعليةِ المجعولِ نتيجةً لتقيُّدِ المجعولِ بعدمِه، وقد سبقَ في أبحاثِ الدليل العقليِّ - في الحلقةِ السابقةِ- أنه لا مانعَ من أخذِ علمٍ مخصوصٍ بالجعل شرطاً في المجعول، أو أخذِ عدمِه قيداً في المجعولِ، ولا يلزمُ من كلِّ ذلكَ دورٌ.

وقد ذهبَ جملةٌ مِن العلماءِ إلى أنّ العلمَ المستندَ إلى الدليلِ العقليِّ فقط ليس بحجّةٍ، وقيل في التعقيبِ على ذلكَ: إنه إن أُريدَ بهذا تحويلُه مِن طريقيٍّ إلى موضوعيٍّ، بالطريقة التي ذكرناها، بأنْ يكونَ عدمُ العلمِ العقليِّ بالجعلِ قد أُخذَ قيداً في المجعولِ، فهو

ممكنٌ ثبوتاً، ولكنّه لا دليلَ على هذا التقييدِ إثباتاً. وأنْ أُريدَ بهذا سلبُ الحجيةِ عن العلم العقليِّ بدون التحويل المذكورِ فهو مستحيلٌ، لأنّ القطعَ الطريقيَّ لا يمكنُ تجريدُه عن المنجّزيةِ والمعذّريةِ، وسيأتي الكلامُ عن ذلك في مباحثِ الدليل العقليِّ إن شاءَ اللهُ تعالى .

الشرح

الأمر السادس من المبادئ العامّة التي ذكرها المصنّف ﷺ كمقدّمة للدخول في بيان النوع الأول من أدلّة الاستنباط هو إبطال طريقة الدليل، وقبل الدخول في أصل المطلب لابدّ من التنبيه على أنّ السيد الشهيد ﷺ هو أول من بحث هذه المسألة ضمن المباحث العامّة للأدلّة المحرزة، مضافاً إلى بحثها بشكل مفصّل في حجّية الدليل العقلي، أمّا الأعلام من الأصوليين فقد تعرّضوا لها ضمن مباحث الدليل العقلي وتحديداً عند تعرّضهم لكلام الأسترآبادي في المسألة(١).

لفت نظر

من الناحية العملية التزم الأصوليون بعدم وجود حكم شرعي واحد قد استُفيد من العقل وليس له دليل من الكتاب أو السنّة. وهذا ما صرّح به السيد الشهيد الصدر ﷺ في مقدّمة الفتاوى الواضحة، عند حديثه عن المصادر التي اعتمدها في استنباط هذه الفتاوى، حيث قال: «ونرى من الضروري أن نشير أخيراً بصورة موجزة إلى المصادر التي اعتمدناها بصورة رئيسية في استنباط هذه الفتاوى الواضحة، وهي عبارة عن الكتاب الكريم والسنّة النبوية الشريفة بامتدادها المتمثّل في سنّة الأئمة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام

---

(١) وقد بحثها الشيخ الأنصاري في الجزء الأول من فرائد الأصول: ج١، ص٥١ـ ٦٠. والآخوند الخراساني في كفاية الأصول: ص٢٧٠ ـ ٢٧٢. والمحقّق العراقي في نهاية الأفكار: ج٣، ص٤٣. والشهيد الصدر في بحوث في علم الأصول: ج٤، ص١٢٠ وما بعدها. مضافاً إلى كتاب القطع للعلامة الحيدري: ص٤١٤ ـ ٤٤١، حيث تعرّض (حفظه الله) إلى هذه المسألة بشكل مفصّل.

باعتبارهم أحد الثقلين اللَذين أمر النبيﷺ بالتمسّك بهما ولم نعتمد في شيء من هذه الفتاوى على غير هذين المصدرين، أما القياس والاستحسان ونحوهما فلا نرى مسوّغاً شرعياً للاعتماد عليها تبعاً لائمة أهل البيت عليهم السلام.

وأما ما يسمّى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدِّثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا، فنحن وإن كنا نؤمن بأنه يسوغ العمل به ولكنا لم نجد حكماً واحداً يتوقّف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنّة»[١].

أما من الناحية النظرية فقد التزموا بأنّه إذا قطع المكلّف بالحكم الشرعي ولو من غير الكتاب والسنّة فقطعه حجّة؛ فالبحث ليس مصداقيّاً، وحيث إنّ الدنيا مستمرة إلى ما شاء الله تعالى فقد تُستحدَث بعض المسائل الشرعية التي لا يمكن استنباط أحكامها من الكتاب العزيز أو من السنّة المطهرة، فلابدّ ـ حينئذٍ ـ من الرجوع إلى الدليل العقلي لاستنباط الحكم الشرعي لها باعتباره أحد أدلّة الاستنباط.

الغرض من عقد البحث

الغرض من عقد هذا البحث هو معرفة مدى إمكان توجيه ما نسب إلى الأخباريين من القول بعدم حجّية القطع الناشئ من المقدّمات العقلية، حيث يرى بعض علمائنا أنّ الحكم الشرعي إذا كان دليله العقل ـ فقط ـ فهو ليس بحجّة ولو كان مقطوعاً به. فهم فصّلوا بين القطع الذي يكون مدركه الكتاب أو السنّة وبين القطع الناشئ من الدليل العقلي، وقالوا بحجّية الأول دون الثاني.

ولعلّ أوّل من طرح مسألة نفي حجّية الدليل العقلي هو المحدّث

---

(١) **الفتاوى الواضحة**، آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر: ص ١٥.

الإسترابادي في كتابه الفوائد المدنية، حيث قال: «الفصل الثاني في بيان انحصار مدركات ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية، أصلية كانت أم فرعية، في السماع عن الصادقين عليهم السلام»[1].

وبالتأمّل في هذه العبارة يظهر أنّه بصدد نفي حجّية الدليل العقلي في إثبات الحكم الشرعي، ثم قيدّ ذلك بالسماع عن الصادقين عليهم السلام؛ لأنه لا يرى حجّية ظواهر القرآن الكريم في استنباط الأحكام الشرعية.

ثم قال بعد ذلك: «ولي فيه أدلّة»، وذكر عدّة أدلّة كان أبرزها الدليل التاسع الذي يقول فيه: «مبنيّ على دقيقة شريفة تفطنّت لها بتوفيق الله تعالى، وهي أن العلوم النظرية قسمان:

• قسم ينتهي إلى مادّة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار . والسبب فيه : أن الخطأ في الفكر إمّا من جهة الصورة وإما من جهة المادّة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، ولأنهم عارفون بالقواعد المنطقية وهي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة . والخطأ من جهة المادّة لا يتصوّر في هذه العلوم لقرب مادّة الموادّ فيها إلى الاحساس.

• وقسم ينتهي إلى مادّة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، كقولهم : (الماهية لا تتركب من أمرين متساويين) وقولهم : (نقيض المتساويين متساويان) ومن ثم وقع الاختلاف والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء

---

(١) **الفوائد المدنية** لفخر المحدّثين وقدوة المجدّدين المولى محمد أمين الاسترابادي، وبذيله **الشواهد المكية** للمحقّق الخبير والناقد البصير السيد نور الدين الموسوي العاملي: ص٢٥٤.

الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك من غير فيصل.

والسبب في ذلك ما ذكرناه : من أن القواعد المنطقية إنّما هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادّة، إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب موادّ الأقيسة تقسيم الموادّ على وجه كلي إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدة بها نعلم أن كلّ مادّة مخصوصة داخلة في أيّ قسم من تلك الأقسام، بل من المعلوم عند أولي الألباب امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك....

فإن قلت : لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات، والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في الأصولين وفي الفروع الفقهية .

قلت: إنّما نشاهد ذلك من ضمّ مقدّمة عقلية باطلة بالمقدّمة النقلية الظنية أو القطعية، ومن الموضحات لما ذكرناه من أنه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادّة الفكر أن المشّائين ادّعوا البداهة في أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدّمة بنوا إثبات الهيولى . والاشراقيين ادَّعوا البداهة في أنه ليس إعداماً للشخص الأول وفي أن الشخص الأول باقٍ، وإنما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال .... إذا عرفت ما مهّدنا من الدقيقة الشريفة، فنقول : إن تمسّكنا بكلامهم فقد عصمنا عن الخطأ وإن تمسّكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب شرعاً وعقلاً»(١) .

وقد سار في هذا الاتجاه بعض من تأخّر عن الاسترابادي كالمحدّث الفاضل الجزائري صاحب الأنوار النعمانية، على ما حكي عنه في أوائل شرح التهذيب حيث قال ـ بعد ذكره لكلام الاسترابادي بطوله وتحقيقه في المقام

---

(١) **الفوائد المدنية والشواهد المكية**، مصدر سابق: ص٢٥٦ – ٢٥٩

بمقتضى ما ذهب إليه ـ : «فإن قلت : قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟

قلت : أمّا البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها، وأما النظريات فإن وافقه النقل وحكمَ بحكمٍ قُدِّم حكمه على النقل وحده، أمّا لو تعارض هو والنقلي فلا شكّ عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل .. وهذا أصل يبتني عليه قواعد كثيرة»(١).

وقد وافقه على ذلك المحدّث البحراني حيث قال في الحدائق: «لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من العبادات وغيرها، ولا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم عليه السلام لقصور العقل المذكور عن الإطلاع عليها»(٢).

هذا الكلام صار منشأً للاعتراض والإشكال من قبل العلماء الأصوليّين؛ باعتبار أنّ الحجّية من ذاتيات القطع ولا يمكن سلبها عنه بأيّ حالة من الأحوال، ولا يمكن التفكيك بينهما، فإذا تحقّق القطع ـ سواءً كان منشأه الكتاب أو السنّة أو الدليل العقلي ـ فهو حجّة بلا إشكال.

من هنا صار علماء الأصول بصدد توجيه الكلام المذكور بما يتلاءم مع حجّية القطع، إذ كلامهم «بظاهره مشكل بداهة إباء العقل بعد تنجيزية حكمه بلزوم الاتباع عن تشريع خلافه؛ لكونه من المناقضة الواضحة»(٣).

توجيه الميرزا النائيني قدس سره لمقولة الأخباريين

إن ذلك يتمّ من خلال تدخّل الشارع في إبطال طريقية الدليل بتحويل القطع من الطريقي إلى الموضوعي.

---

(١) **هداية المسترشدين**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٥٤١ – ٥٤٢.

(٢) انظر: **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، العالم البارع الفقيه المحدّث الشيخ يوسف البحراني، تحقيق محمد تقي الأيرواني: ج١، ص ١٣١.

(٣) **نهاية الأفكار**، مصدر سابق: ج١، ص٥١.

ويمكن توضيحه بأن يقال: ذكرنا في البحوث السابقة أنّ الخطاب كاشف عن الجعل لا نفسه؛، لأنّ الجعل هو العنصر الثالث من عناصر مرحلة الثبوت المسمَّى بالاعتبار، نعم بأصالة مقام التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت يمكن أن نقول تحقّق جعل، وإلاّ فإنّ الذي تحقّق هو المبرز عن الجعل، فعندما يقول المولى: ﴿**وَلله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا**﴾ فهذا خطاب مبرز للجعل والاعتبار وليس هو نفس الجعل. فلو جئنا إلى المسلمين في زمن صدور هذه الآية المباركة وبحثنا عنهم ولم نجد فيهم مستطيعاً، ففي هذه الصورة لا تنجّز للوجوب عليهم؛ لعدم فعليّة موضوعه وهو الاستطاعة فلا محذور في كون المكلّف قاطعاً بالجعل ومع ذلك لا يتنجز عليه الحكم الشرعي، فلهذا عند تعداد أحكام الإسلام يُذكر وجوب الحج، مع أنه لا يجب على أيّ أحد من المسلمين؛ لعدم وجود المستطيع فيهم، ولكن إذا صار زيد الخارجي مستطيعاً تحقّق شيء آخر وراء الجعل، وهو الوجوب، وهذا ما نعبِّر عنه بفعليّة المجعول.

اذا اتّضح هذا، نقول: حاول الميرزا النائيني ﭬ توجيه دعوى الأخباري، من خلال التمييز بين جعل الحكم وبين فعليّة المجعول، وأن العلم بالجعل يمكن أن يؤخذ شرطاً في فعلية المجعول، وعليه يمكن أخذ العلم بالجعل عن طريق خاصّ شرطاً في فعلية المجعول، والطريق الخاصّ ليس إلا السماع من المعصوم ﻹ، فلو حصل للمكلّف علم بالجعل الشرعي من طريق آخر كالعلم به عن طريق الدليل العقلي، فلا يكون فعلياً في حقّه حينئذ.

بعبارة أخرى: إنّ الأخباريّين لا يدّعون أنّ القطع بالحكم الشرعي إذا كان مدركه العقل فليس بحجّة؛ لأنّه يستحيل التفكيك بين القطع وبين حجّيته، وإنّما مقصودهم أنّ العلم بالجعل الحاصل من الكتاب والسنّة شرط في فعليّة المجعول، فإذا انتفى هذا الشرط انتفى المجعول، فلو حصل للمكلّف

علم بالجعل من الدليل العقلي لا من الكتاب أو السنّة فلا تتحقّق فعليّة المجعول؛ لأنّه شرط في التحقّق. وما دام المجعول منتفياً فلا منجّزية ولا معذّرية.

وهناك نحو آخر لبيان هذا الاتجاه وتصوير معقوليته بأن يؤخذ العلم بالجعل عن طريق خاصّ مانعاً من فعلية المجعول، ونقصد بالطريق الخاصّ هنا الدليل العقلي، فلو حصل للمكلّف علم بالحكم الشرعي بتوسط الدليل العقلي سيكون ذلك مانعاً من فعلية المجعول.

قال الميرزا النائيني ﷺ: «وكما يصحّ أخذ العلم بالحكم شرطاً في ثبوت الحكم كذلك يصحّ أخذ العلم بالحكم من وجه خاصّ وسبب خاصّ مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً، بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب. كما في باب القياس، حيث إنه قام الدليل على أنه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس، كما في رواية (أبان) في مسألة دية أصابع المرأة حيث نهى عليه السلام عن العمل بالقياس، مع أن أبان كان عالماً بأن في قطع أربعة من أصابع المرأة يثبت أربعين من الإبل من طريق القياس، ومن هنا تعجّب من حكم الإمام عليه السلام بأنه يثبت ثلاثين من الإبل، ومع ذلك نهى الإمام عليه السلام عن العمل بعلمه، فقد أخذ العلم بالحكم من طريق القياس مانعاً.

وليس هذا في الحقيقة نهياً عن العمل بالعلم حتى يقال: إن ذلك لا يعقل من جهة أن طريقية العلم وكاشفيته ذاتية لا يمكن نفيها في عالم التشريع ولا يعقل التصرّف في ناحية العلم بوجه من الوجوه، بل مرجع ذلك إلى التصرّف في المعلوم والواقع الذي أمره بيد الشارع، فالتصرّف يرجع إلى ناحية المتعلّق لا إلى ناحية العلم، وبعد الالتفات إلى هذا التصرّف لا يمكن أن يحصل للمكلّف علم بالحكم من طريق القياس، إذ الحكم الواقعي قيّد بغير ما أدّى إليه القياس، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من ذلك الطريق. نعم: لو لم يلتفت إلى هذا التصرّف يحصل له العلم، كما حصل لـ (أبان) العلم بالحكم

قبل نهى الإمام عليه السلام .

وبذلك يمكن أن تُوجَّه مقالة الأخباريين (من أنه لا عبرة بالعلم الحاصل من الكتاب والسنّة) بأن يقال : إن الأحكام الواقعية قيّدت بنتيجة التقييد بما أدّى إليها الكتاب والسنّة، ولا عبرة بغير ذلك»[(١)].

فإذا كان مقصود الأخباري ذلك كان كلامه معقولاً. نعم، لنا أن نطالبهم بالدليل على ذلك في مقام الإثبات، وهل هناك دليل يدلّ على أن الشارع قيّد الأحكام الشرعية بأن يكون العلم بها ناشئ عن طريق المقدّمات الشرعية؟

يدّعي الأخباري وجود ذلك من قبيل الروايات التالية:

١ - علي بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن هاشم صاحب البريد قال: كنت أنا ومحمد بن مسلم وأبو الخطاب مجتمعين فقال لنا أبو الخطاب: ما تقولون في من لم يعرف هذا الأمر؟ فقلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر، فقال أبو الخطاب: ليس بكافر حتى تقوم عليه الحجّة، فإذا قامت عليه الحجّة فلم يعرف فهو كافر. فقال له محمد بن مسلم: سبحان الله ما له إذا لم يعرف ولم يجحد يكفر؟! ليس بكافر إذا لم يجحد، قال: فلما حججت دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فأخبرته بذلك، فقال: **إنك قد حضرت وغابا ولكن موعدكم الليلة، الجمرة الوسطى بمنى.**

فلما كانت الليلة اجتمعنا عنده وأبو الخطاب ومحمد بن مسلم فتناول وسادة فوضعها في صدره ثم قال لنا: **ما تقولون في خدمكم ونسائكم وأهليكم، أليس يشهدون أن لا إله إلا الله**؟ قلت: بلى، قال: **أليس يشهدون أن محمداً رسول الله** صلى الله عليه وآله ؟ قلت : بلى، قال : **أليس يصلّون ويصومون ويحجّون**؟ قلت : بلى. قال : **فيعرفون ما أنتم عليه**؟ قلت : لا. قال : **فما هم عندكم**؟ قلت: من لم يعرف [هذا الأمر] فهو كافر . قال : **سبحان الله أما رأيت أهل**

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٣ ـ ١٤.

الطريق وأهل المياه؟ قلت : بلى، قال : **أليس يصلّون ويصومون ويحجّون؟ أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟** قلت بلى، قال: **فيعرفون ما أنتم عليه؟** قلت: لا، قال : **فما هم عندكم؟** قلت : **من لم يعرف [هذا الأمر] فهو كافر**. قال : **سبحان الله أما رأيت الكعبة والطواف وأهل اليمن وتعلّقهم بأستار الكعبة!** قلت : بلى، قال : **أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ ويصلّون ويصومون ويحجّون؟** قلت : بلى، قال: **فيعرفون ما أنتم عليه؟** قلت : لا قال : **فما تقولون فيهم؟** قلت : **من لم يعرف فهو كافر**. قال : **سبحان الله هذا قول الخوارج**، ثم قال : **إن شئتم أخبرتكم**، فقلت أنا: لا، فقال: **أما إنه شرّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا**، قال: فظننت أنه يديرنا على قول محمد بن مسلم[١] .

٢ ـ وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن عبد الله بن الصلت جميعاً عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «**ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه، وباب الأشياء ورضى الرحمن، الطاعة للإمام بعد معرفته، أما لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله حقّ في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان**»[٢] .

٣ ـ وعنه عن الحسن بن عمار، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : «**من دان الله بغير سماع من صادق، ألزمه الله التيه يوم القيامة**»[٣] .

---

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٠١ – ٤٠٢، باب الضلال، الحديث ١.

(٢) **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (وسائل الشيعة)**، مصدر سابق: ج ١، ص ١١٩، باب بطلان العبادة بدون ولاية الأئمة، الحديث ٢.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢٧ ص ٧٥، باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام إلى المعصوم عليه السلام، ح ٣٧.

٤ ـ وعن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن، عن سماعة بن مهران، عن أبي الحسن موسى عليه السلام في حديث قال : «**ما لكم وللقياس؟ إنّما هلك من هلك من قبلكم بالقياس**، ثم قال : **إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها** – وأومأ بيده إلى فيه – ثم قال: **لعن الله أبا حنيفة، كان يقول : قال علي** عليه السلام**، وقلت وقالت الصحابة وقلت**. ثم قال: **أكنت تجلس إليه؟** قلت: لا ولكن هذا كلامه فقلت : أصلحك الله أتى رسول الله صلى الله عليه وآله الناس بما يكتفون به في عهده ؟ قال: **نعم وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة**. فقلت: فضاع من ذلك شيء؟ فقال : **لا هو عند أهله**»[1].

٥ – وعن أحمد بن عبد الله العقيلي، عن عيسى بن عبد الله القرشي قال : «دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام فقال له : **يا با حنيفة ! بلغني أنك تقيس؟** قال : نعم، قال : **لا تقس فإنّ أوّل من قاس إبليس**»[2] .

إلى غير ذلك من الروايات الشريفة الدالّة على أن الواجب هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلّغها الأئمّة الصادقون عليهم السلام، فكلّ حكم لم يكن الحجّة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله، ويكون ملغى في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع[3].

(١) **وسائل الشيعة**: ج ٢٧، ص ٣٥، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي، والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية، حديث ٣.

(٢) **وسائل الشيعة**، مصدر سابق: ج٢٧ ص٣٥، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية، حديث ٤ .

(٣) لم يرتض المصنّف هذا التوجيه، وناقشه بشكل مفصّل؛ كما في تقريرات بحثه الموسوم **بحوث في علم الأصول**: ج٤، ص١٢١ـ ١٢٤فراجع. وكذلك في القسم الأول من الحلقة الثالثة عند تعرّضه إلى حجّية الدليل العقلي: حيث قال: «ومن هنا حاول بعض الأعلام توجيهه ثبوتاً بدعوى تحويل القطع من طريقيٍّ إلى موضوعيّ، وذلك بأن يُفرض عدم القطع العقلي قيداً في موضوع الحكم المجعول، فمع القطع العقلي لا حكم ليكون القطع منجّزاً له. ويردّ على ذلك»، انظر: **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، القسم الأول، حجّية الدليل العقلي.

لكنّ التأمّل في النصوص المذكورة قاضٍ بأنها أجنبية عما نحن فيه، بل هي واردة لبيان عدم حجّية الرأي والقياس، ووجوب التعبّد بأقوالهم عليهم السلام، وعدم الاستغناء عنهم بذلك.

«أو لبيان عدم إيصال الرأي والنظر للحكم الشرعي، بل هو يزيد في التيه والضلال، نظير ما تضمّن أن السنّة إذا قيست مُحِقَ الدين، فيكون التسليم به مانعاً عن حصول القطع منه غالباً.

أو لبيان عدم جواز النظر في الدين، لما قد يستتبعه من الضلال والخطأ، فيكون الناظر مقصرّاً غير معذور حتى لو فرض حصول القطع له، وهذا لا ينافي لزوم العمل عليه على طبق القطع، لما سبق من عدم التلازم بين لزوم العمل بالقطع ومعذّريته في فرض الخطأ.

أو لبيان شرطية الولاية في قبول الأعمال، وغير ذلك مما يظهر بالتأمّل في النصوص المذكورة على اختلاف ألسنتها»[1] .

مضافاً إلى ذلك يمكن القول أن الاتجاه المتقدّم في توجيه دعوى علمائنا الأخباريين غير قادر على تخريج مقولة الأخباريين في المقام؛ ضرورة أن النافي لحجّية الدليل العقلي ليس بصدد نفي فعلية الحكم الشرعي عند الاستناد إلى الدليل العقلي، لأن الكلام بناء على ذلك سيعود إلى قبول شرطية السماع من المعصوم في فعلية الحكم أو عدم قبولها، وهو غير ما نحن فيه من البحث في أن المستند للدليل العقلي في استنباط الحكم الشرعي مستحقّ للعقاب شرعاً من خلال مخالفته أوامر الشريعة التي نهته عن الأخذ من غير المعصومين عليهم السلام حسب مقولة الأخباري. وسيأتي الكلام عن ذلك مفصلاً في مباحث الدليل العقلي إن شاء الله تعالى.

---

(١) **المحكم في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ٣، ص ٩٧.

أضواء على النص

• قوله ﭬ: «**بأن يأخذ عدم قيام الدليل الخاصّ على الجعل الشرعي في موضوع الحكم المجعول في ذلك الجعل**»، يأخذ عدم قيام الدليل العقلي على الجعل الشرعي في فعليّة الحكم المجعول.

• قوله ﭬ: «**قيداً في الحكم المجعول**» أي في الحكم الفعلي.

• قوله ﭬ: «**فإذا قام هذا الدليل الخاصّ على الجعل الشرعي**» فسوف تنتفي فعليّة المجعول لأنّها كانت مقيّدة بعدم قيام هذا الدليل الخاصّ.

• قوله ﭬ: «**انتفى المجعول بانتفاء قيده**» وموضوعه؛ لأنّ فعليّة المجعول كانت مقيّدة بعدم قيام الجعل أو العلم بالجعل من الدليل العقلي.

• قوله ﭬ: «**وما دام المجعول منتفياً فلا منجّزيّة ولا معذّريّة**»، وإن كان هناك علم بالجعل عن طريق الدليل العقلي.

• قوله ﭬ: «**بل من الحيلولة دون وجود هذا القطع**»،أي وإن كان هناك قطع بالحكم الشرعي بمعنى الجعل، ولكنّه لا أثر له لا منجّز ولا معذّر.

• قوله: «**لأنّ القطع المنجّز هو القطع بفعليّة المجعول**»، لا القطع بالمجعول.

• قوله ﭬ: «**لا القطع بمجرّد الجعل**»، وإن لم يتحقّق موضوع المجعول.

• قوله ﭬ: «**ولا قطع في المقام بالمجعول**»، لأنّه قُيّد بعدم الدليل العقلي، والمفروض أنّه قام عندنا علم بالحكم عن طريق الدليل العقلي وإن كان القطع بالجعل ثابتاً.

• قوله ﭬ: «**نتيجة لتقيّد المجعول بعدمه**»، أي نتيجة لتقيّد فعليّة المجعول بعدم قيام العلم بالجعل عن طريق الدليل العقلي.

• قوله ﭬ: «**وقد سبق في أبحاث الدليل العقلي في الحلقة السابقة أنّه لا مانع من أخذ علم مخصوص بالجعل شرطاً في المجعول**»، أي في فعليّة المجعول.

• قوله ﭬ: «**وقد ذهب جماعة من العلماء إلى أنّ العلم المستند إلى الدليل**

العقلي فقط ليس بحجّة»، وهذا يمكن توجيهه بأحد وجهين: إمّا بنحو الشرطيّة، وإمّا بنحو المانعيّة، فهناك تقريبان لتوجيه مدّعى الأخباريّين، إمّا أن يُقال بأنّ العلم بالجعل الحاصل من الكتاب أوالسنّة شرط في فعليّة المجعول، وإمّا أن يُقال إنّ العلم بالجعل الحاصل من الدليل العقلي مانع عن تحقّق فعليّة المجعول.

• قوله ﰁ: «**إنّه إن اُريد بهذا**»، أي إن أريد بهذا القول.

• قوله ﰁ: «**تحويله**»، أي تحويل القطع.

• قوله ﰁ: «**قد أُخذ قيداً في المجعول**»، أي قيداً في فعليّة المجعول، وهذا بيان للمانعيّة.

• قوله ﰁ: «**وإن أُريد بهذا سلب المنجّزية عن العلم العقلي بدون التحويل المذكور فهو مستحيل**»، لأنّه من سلب الحجّية عن القطع فهو مُحال.

(٤٥)

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة

- الدليل الشرعي
  - ✓ الدليل الشرعي اللفظي
  - ✓ الدليل الشرعي غير اللفظي
- الدليل العقلي

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة

وسنقسمُ البحثَ في الأدلّةِ المحرزةِ وفقاً لما تقدّمَ في الحلقةِ السابقةِ إلى قسمين:

أحدُهما: في الدليلِ الشرعيِّ.

والآخرُ: في الدليلِ العقليِّ.

كما أنّ القسمَ الأوّلَ نوعان:

أحدُهما: الدليلُ الشرعيُّ اللفظيُّ.

والآخرُ: الدليلُ الشرعيُّ غيرُ اللفظيُّ.

والبحثُ في الدليل الشرعيِّ تارةً في تحديدِ ضوابطَ عامّةٍ لدلالتِه وظهورِه، وأخرى في ثبوتِ صغراه ـ أي في حيثيةِ الصدور ـ، وثالثةً في حجّيةِ ظهورِه. وعلى هذا المنوالِ تجري البحوث في هذهِ الحلقة.

الشرح

بعد الفراغ من البحوث التي تتعلّق بالأدلّة المحرزة بصورة عامّة، يقسّم المصنّف ﷺ الأدلّة المحرزة إلى قسمين:

الأول ـ الأدلّة الشرعية: وهي التي تكون صادرة من الشارع؛ كالكتاب والسنّة والإجماع والسيرة المتشرّعة والسيرة العقلائية والتواتر. وبعبارة أخرى: «الدليل الشرعي: هو ما كان مصدره أحد المصادر الشرعية المعتبرة وهي الأدلّة الاجتهادية»[١]، من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل عند الأصوليين، والكتاب والسنّة عند الأخباريين.

الثاني ـ الأدلّة العقلية: وهي التي تكون قضايا مدركة من قبل العقل؛ كالمستقلات العقلية وهي مسائل الحسن والقبح، وغير المستقلات العقلية من قبيل وجوب المقدّمة الدالّ على وجوب ذيها.

والدليل الشرعي بدوره ينقسم إلى قسمين:

الأول ـ الدليل الشرعي اللفظي: وهو كلّ كلام يصدر من الشارع وتكون له دلالة على الحكم الشرعي، من قبيل الكتاب والسنّة.

الثاني ـ الدليل الشرعي غير اللفظي: وهو كلّ فعل أو تقرير يصدر من الشارع وتكون له دلالة على الحكم الشرعي، من قبل السيرة.

ثمّ يبدأ المصنّف ﷺ بالدليل الشرعي مصنّفاً الكلام فيه إلى جهات ثلاث:

الجهة الأولى ـ في تحديد دلالات الدليل الشرعي

يصنّف فيها الدليل الشرعي إلى لفظ وغيره، ويميّز بين دلالات الدليل

---

(١) **معجم ألفاظ الفقه الجعفري**، الدكتور أحمد فتح الله: ص ١٩٠.

الشرعي اللفظي ودلالات الدليل الشرعي غير اللفظي (الفعل والتقرير)، وفيما يخصّ دلالات الدليل الشرعي اللفظي تُقدّم مقدّمة تشمل الهيئات والدلالات اللغوية والمجازية، لأنّ هذه المباحث ترتبط بدلالات هذا الصنف من الدليل. ويدخل في نطاق دلالات الدليل الشرعي اللفظي مسائل صيغة الأمر ومادّته وصيغة النهي ومادّته والإطلاق والعموم والمفاهيم وغير ذلك من الضوابط العامّة للأدلّة.

وفيما يخص دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي يتكلّم عمّا يمكن أن يدلّ عليه الفعل أو التقرير بضوابط عامّة من الظهور العرفي أو القرينة العقلية الناشئة من عصمة الشارع[1].

الجهة الثانية ـ إثبات صغرى الدليل الشرعي

ويعبّر عن هذه الجهة بحيثية إثبات صدور الدليل من الشارع، ويستعرض فيها وسائل الإثبات الممكنة من التواتر، والإجماع، والسيرة، والشهرة، وخبر الواحد.

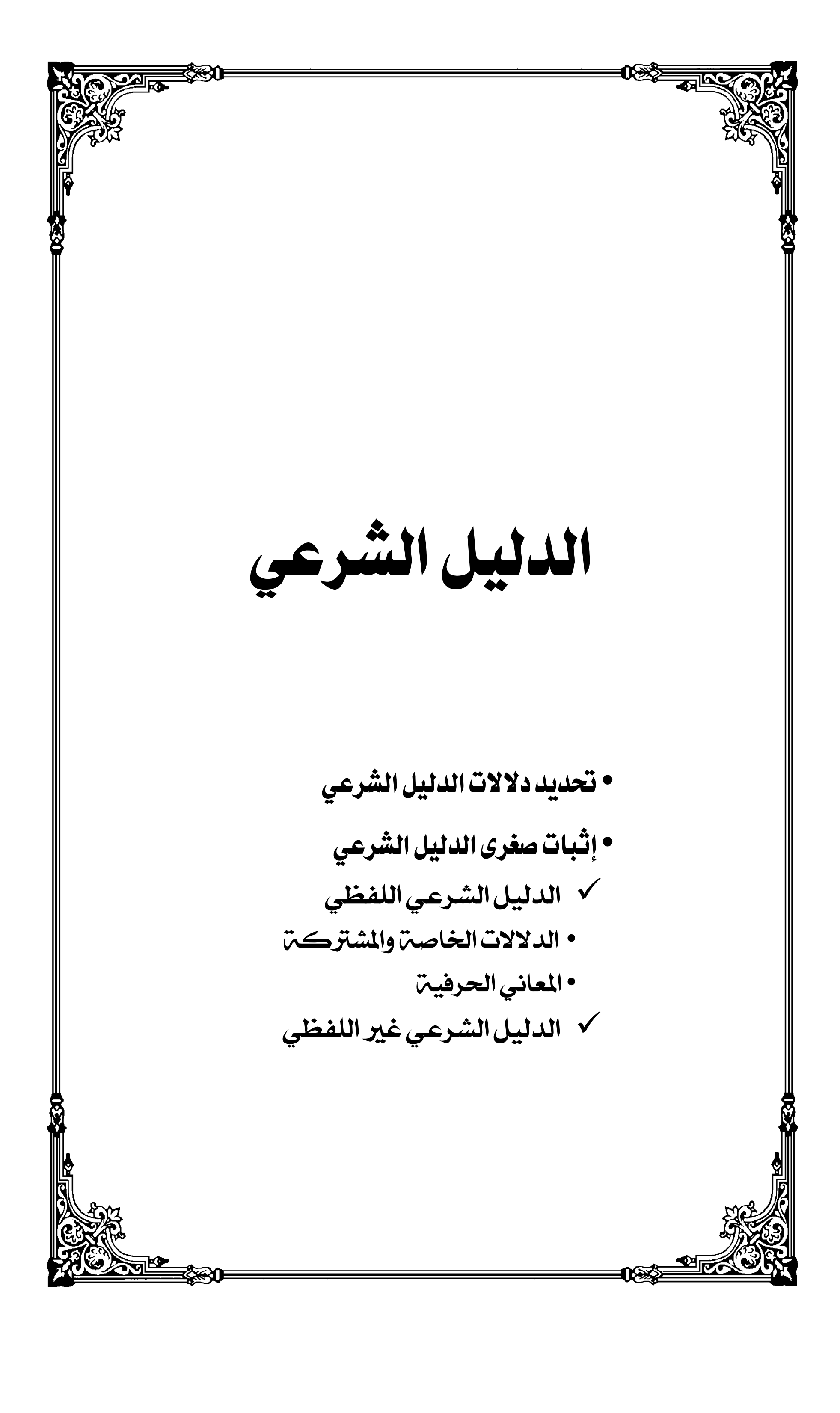
الجهة الثالثة ـ البحث في حجّية الظواهر

بعد تحديد دلالات الدليل الشرعي، وإثبات صدورها من الشارع، يُبحث في هذه الجهة عن حجّية تلك الظواهر، «فيتكلّم فيها عن حجّية الدلالة، وجواز الاعتماد على ظهور الكتاب والسنّة وسائر ما يتّصل بذلك من أقوال»[2].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص ٥٩، ٦٠.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص٦٠.



الدليل الشرعي

- تحديد دلالات الدليل الشرعي
- إثبات صغرى الدليل الشرعي
  - ✓ الدليل الشرعي اللفظي
    - الدلالات الخاصة والمشتركة
    - المعاني الحرفية
  - ✓ الدليل الشرعي غير اللفظي

(٤٦)

الدلالات الخاصة والمشتركة

- إشكال ودفعه
- حالات وقوع البحث اللغوي موضعا للبحث العلمي
  - ✓ ١. عدم وضوح المطلق من المقيد
  - ✓ ٢. الغموض في منشأ الدلالة
  - ✓ ٣. عدم سهولة الأخذ بالتبادر
- أضواء على النص

هناكَ في الألفاظِ دلالاتٌ خاصّةٌ لا تشكّلُ عناصرَ مشتركةً في عمليةِ الاستنباطِ تتولّاها علومُ اللغة، ولا تدخلُ في علم الأصول، وهناكَ دلالاتٌ عامّةٌ تصلحُ للدخولِ في استنباطِ مسائلَ مختلفةٍ، وهذه يَبحثُ عنها علمُ الأصول بوصفِها عناصرَ مشتركةً في عمليةِ الاستنباطِ، كدلالةِ صيغةِ (افعَلْ) على الوجوب، ودلالةِ اسمِ الجنسِ الخالي مِن القيدِ، على إرادةِ المطلقِ ونحوِ ذلك.

وقد يقالُ إنّ غرضَ الأصوليِّ إنّما هو تعيينُ ما يدلُّ عليه اللفظُ مِن معنىً، أو ما هو المعنى الظاهرُ للفظِ عندَ تعدُّدِ معانيه لغةً، وإثباتُ هذا الغرضِ إنّما يكونُ عادةً بنقلِ أهلِ اللغةِ أو بالتبادرِ الذي هو عمليةٌ عفويةٌ يمارسُها كلُّ إنسانٍ بلا حاجةٍ إلى تعمُّلٍ ومزيدِ عنايةٍ، فأيُّ مجالٍ يبقى للبحثِ العلميِّ ولإعمالِ الصناعةِ والتدقيق في هذهِ المسائلِ لكي يتولّى ذلك علمُ الأصول ؟

والتحقيقُ: أنّ البحوثَ اللفظيةَ التي يتناولُها علمُ الأصولِ على قسمين:

أحدُهما: البحوثُ اللغويةُ.

والآخرُ: البحوثُ التحليليةُ.

أمّا البحوثُ اللغويةُ فهي بحوثٌ يرادُ بها اكتشافُ دلالةِ اللفظِ على معنىً معيّنٍ؛ مِن قبيل البحثِ عن دلالةِ صيغةِ الأمرِ على الوجوبِ، ودلالةِ الجملةِ الشرطيةِ على المفهوم .

وأمّا البحوثُ التحليليةُ فيُفترَضُ فيها مسبقاً أنّ معنى الكلامِ معلومٌ، ودلالةُ الكلامِ عليه واضحةٌ، غيرَ أنّ هذا المعنى مستفادٌ مِن مجموعِ أجزاءِ الكلامِ على طريقةِ تعدُّدِ الدالِّ والمدلول، فكلُّ جزءٍ مِن

المعنى يقابلُه جزءٌ في الكلام، ومِن هنا قد يكونُ ما يقابلُ بعضَ أجزاءِ الكلامِ مِن أجزاءِ المعنى واضحاً، ولكن ما يقابلُ بعضَها الآخرَ غيرُ واضحٍ، فيبحثُ بحثاً تحليلياً عن تعيين المقابل .

ومثالُ ذلك: البحثُ عن مدلولِ الحرفِ والمعاني الحرفيةِ، فإننا حينَ نقولُ (زيدٌ في الدار) نفهمُ معنى الكلامِ بوضوحٍ، ونستطيعُ بسهولةٍ أن ندركَ ما يقابلُ كلمةَ (زيدٍ) وما يقابلُ كلمةَ (دارٍ) وأمّا ما يقابلُ كلمةَ (في) فلا يخلو مِن غموضٍ، ومِن أجل ذلك يقعُ البحثُ في معنى الحرف وهو ليس بحثاً لغوياً، إذ لا يوجدُ في مَن يفهمُ العربيةَ مَن لا يتصوّرُ معنى (في) ضمنَ تصوُّرِه لمدلول جملةِ (زيدٌ في الدار) وإنما هو بحثٌ تحليليٌّ بالمعنى الذي ذكرناه.

ومِن الواضح أنّ البحثَ التحليليَّ بهذا المعنى لا يرجعُ فيه إلى مجرّدِ التبادرِ أو نصِّ علماءِ اللغة، بل هو بحثٌ علميٌّ تولّاه علمُ الأصولِ في حدودِ ما يترتّبُ عليه أثرٌ في عمليةِ الاستنباطِ، على ما يأتي إن شاءَ اللهُ تعالى.

وأمّا البحوثُ اللغويةُ فهي يمكنُ أن تقعَ موضعاً للبحثِ العلميِّ في إحدى الحالاتِ التالية:

الحالةُ الأولى: أنْ تكونَ هناكَ دلالةٌ كلّيةٌ كقرينةِ الحكمةِ، ويرادُ إثباتُ ظهورِ الكلام في معنىً كتطبيقٍ لتلك القرينةِ الكلّية.

ومثالُ ذلك: أنْ يقالَ بأنّ ظاهرَ الأمرِ هو الطلبُ النفسيُّ لا الغيريُّ، والتعيينيُّ لا التخييريُّ؛ تمسُّكاً بالإطلاق، وتطبيقاً لقرينةِ الحكمةِ، عن طريق إثباتِ أنّ الطلبَ الغيريَّ والتخييريَّ طلبٌ مقيّدٌ فيُنفى بتلك القرينةِ كما تقدّمَ في الحلقةِ السابقة، فإنّ هذا بحثٌ في

التطبيقِ يستدعي النظرَ العلميَّ في حقيقةِ الطلب الغيريِّ والطلب التخييريِّ وإثباتِ أنّهما مِن الطلب المقيَّدِ.

الحالةُ الثانيةُ: أن يكون المعنى متبادراً ومفروغاً عن فهمِه مِن اللفظ، وإنما يقعُ البحثُ العلميُّ في تفسيرِ هذهِ الدلالةِ، وهل هي تنشأُ مِن الوضع أو مِن قرينةِ الحكمةِ، أو مِن منشأٍ ثالثٍ؟

ومثالُ ذلك: أنه لا إشكالَ في تبادرِ المطلق مِن اسم الجنسِ مع عدمِ ذكرِ القيدِ، ولكن يُبحث في علم الأصول أنّ هذا هل هو مِن أجلِ وضع اللفظِ للمطلق، أو مِن أجل دالٍّ آخرَ كقرينةِ الحكمةِ؟ وهذا بحثٌ لا يكفي فيه مجرّدُ الإحساس بالتبادرِ الساذج بل لابدَّ مِن جمع ظواهرَ عديدةٍ ليُستكشَفَ مِن خلالِها ملاكُ الدلالةِ.

الحالةُ الثالثةُ: أن يكونَ المعنى متبادراً، ولكن يواجهُ ذلك شبهةٌ تعيقُ الأصوليَّ عن الأخذِ بتبادرِه ما لم يجدْ حلاًّ فنّياً لتلك الشبهةِ.

ومثالُ ذلك: إنّ الجملةَ الشرطيةَ تدلُّ بالتبادرِ العرفيِّ على المفهوم، ولكن في مقابلِ ذلك تحسُّ أيضاً بأنّ الشرطَ فيها إذا لم يكنْ علّةً وحيدةً ومنحصرةً للجزاءِ، لا يكونُ استعمالُ أداةِ الشرطِ مجازاً كاستعمالِ لفظِ الأسدِ في الرجلِ الشجاعِ. ومِن هنا يتحيّرُ الإنسانُ في كيفيةِ التوفيقِ بينَ هذينِ الوجدانينِ، ويؤدّي ذلك إلى الشكِّ في الدلالةِ على المفهوم ما لم يتوصّلْ إلى تفسيرٍ يوفِّق فيه بين الوجدانين.

وهناك أيضاً بعضُ الحالاتِ الأخرى التي يجدي فيها البحثُ التحقيقيُّ.

وعلى هذا الأساسِ وبما ذكرنا من المنهجةِ والأسلوبِ، يتناولُ علمُ الأصول دراسةَ الدلالاتِ المشتركةِ الآتية، ويبحثُها لغوياً أو تحليلياً.

الشرح

تقدّم في المباحث السابقة أن علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي، خاصّة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي. أمّا العناصر الخاصّة في عملية استدلال فقهيّ معيّن فهي خارجة عن مسائل علم الأصول، من قبيل البحث عن مدلول كلمة «الصعيد» لغةً، وهل المراد منه مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب، فإنه قد يستند إليه الفقيه كدليل على إثبات حكم شرعي في الفقه، إلا أنّه لا يكون عنصراً مشتركاً يُستدلّ به في ابواب فقهية متنوعة. فتحديد المراد من كلمة «الصعيد» وإن ترتّب عليه العديد من المسائل ولكنّها مختصّة بمادّة التيمّم، وقد تقدّم في البحوث السابقة أنّ المسألة الأصولية هي التي تكون لا بشرط من حيث المادّة الفقهية، وحيث إنّ مسألة تحديد معنى «الصعيد» هي بشرط شيء من حيث المادّة، فهي خارجة عن علم الأصول ـ سواء كان تحتها مسألة واحدة أم عشرات المسائل ـ لأنّ المدار ليس على كثرة المسائل وقلّتها، وإنما على كون المسألة «لا بشرط» من حيث المادّة الفقهية أو «بشرط شيء».

والدليل الشرعي اللفظي ـ كما هو واضح ـ هو مجموعة من الألفاظ الصادرة من الشارع التي أوصل من خلالها أغلب أحكامه إلى المكلّفين، فقال تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ**﴾ (١)، ﴿**وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ (٢)، و﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ (٣)، وقال﴿**وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ**

---

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) البقرة: ٤٣.

(٣) البقرة: ١٨٥.

سَبِيلاً﴾ [(١)]، وما شابه ذلك مما يطلق عليه اسم الدليل الشرعي اللفظي.
والدليل اللفظي يشتمل على:

• **دلالات خاصّة**: لا تشكّل عناصر مشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي، كتفسير كلمة الصعيد والكعب ونحو ذلك، يُبحث عنها في العلوم الأدبية ولا تدخل في علم الأصول. قال المصنّف ﷿ في البحوث: «لا شكّ في أن تعيين مدلول كلّ كلمة ـ سواء كانت اسماً أو فعلاً أو حرفاً أو هيئة ـ من شأن علوم اللغة والبحوث اللغوية بمعناها العامّ الذي يتناول الصرف والنحو أيضاً.

ووظيفة الممارسين لعلوم اللغة تحديد المدلول لكلّ كلمة أو هيئة بالقدر الذي يتيح للمستعمل أن يميّز مدلول كلَّ كلمة عن مدلول الأخرى في الحدود التي تتّصل بأغراضه في مقام الاستعمال»[(٢)].

• **دلالات عامّة**: تصلح للدخول في استنباط مسائل مختلفة، كدلالة صيغة (افعل) على الوجوب، ودلالة صيغة النهي على الحرمة، ودلالة أداة الشرط على المفهوم، ودلالة اسم الجنس الخالي من القيد على إرادة المطلق، وهذا القسم من الدلالات يَبحث عنها الأصولي بوصفها عناصر مشتركة في عملية الاستنباط.

ولما كان علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط، كان حريّاً به أن لا يتناول بصورة أساسية من تلك الأبحاث إلا ما يشكّل عنصراً مشتركاً في عملية استنباط الحكم الشرعي، على نحو تنطبق عليه ضابطة المسألة الأصولية.

---

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٢١٩.

إشكال ودفعه

بعد أن اتّضح أنّ علم الأصول يبحث في الدلالات المشتركة، فقد يقال: إنّ الأصولي عندما يبحث عن تحديد دلالات الدليل الشرعي، إمّا أن يتعلّق غرضه بتعيين ما يدلّ عليه اللفظ من معنى، فيبحث عن تحديد معنى كلمة (جميع)، وهل تدلّ على العموم بالوضع أو لا؟ وإما أن يتعلّق غرضه بتعيين المعنى الظاهر للفظ عند تعدّد معانيه لغة، كالبحث عن صيغة الأمر وهل هي ظاهرة في الوجوب أو الاستحباب؟

وإثبات هذا الغرض يكون بأحد أمرين:

الأول: عن طريق أهل اللغة.

الثاني: عن طريق التبادر الذي هو عملية عفوية يمارسها كلّ إنسان بلا حاجة إلى تعمّل ومزيد عناية.

فإذا كان تحديد دلالات الدليل الشرعي يتمّ بأحد الطريقين المتقدّمين فعلى ماذا يبحثها الأصولي؟ وأيّ مجال يبقى للبحث العلمي ولإعمال الصناعة والتدقيق في هذه المسائل لكي يتولى ذلك علم الأصول؟

بعبارة أخرى: قد يقال: إنّه لا يوجد بحث أصولي في تحديد دلالات الدليل الشرعي؛ لأنّ البحث الأصولي هو بحث فنّي دقّي عقلي تحليلي، وتحديد دلالات الألفاظ راجعة إلى العلوم الأدبية؛ كعلوم اللغة والبلاغة والنحو وما شابه ذلك، ولا علاقة له بعلم الأصول، فإن كانت هذه العلوم تناولتها بالبحث فذاك يُغني عن البحث الأصولي، وإن أهملت بعضها ولم تتناوله بالبحث فمع ذلك لا نحتاج إلى بحثها في علم الأصول؛ باعتبار أنّ الكثير من المباحث اللغوية ينحسم أمرها عن طريق التبادر الذي هو عملية عفوية يمارسها كلّ إنسان بلا حاجة إلى عناية ومؤونة زائدة. فماذا يبقى للأصولي حتى يبحث عنه في علم الأصول؟ ولماذا دخلت هذه المباحث في

البحث الأصولي؟[(١)]

إلا أن هذا الإشكال غير وارد، ولكن قبل الدخول في جواب المصنّف عن ذلك، نقدّم مقدّمة ذكرها هو ﵀ في بحوثه الأصولية، حيث قال: «وأما البحث في كنه المدلول وحقيقته فهو في ذمة غير علوم اللغة من العلوم الطبيعية والفلسفية والمنطقية.

وتوضيح ذلك كما يلي: حينما نطرح قضية البياض في الجسم

• تارة نتساءل ما هو لون البياض كما يتساءل الغريب عن اللغة العربية، فيقال له إنه هذا اللون المعهود في العاج مثلاً، وهذه وظيفة اللغوي.

• وثانية: نتساءل عن المصداق الخارجي لمفهوم هذا الكلام، أي مدلوله بالعرض بالقدر الذي يبحث فيه عن بياض الجسم كظاهرة طبيعية نريد أن نفسّرها ونربطها بسائر الظواهر. وهذه وظيفة العلوم الطبيعية.

• وثالثة: نتساءل عن المصداق الخارجي أي المدلول بالعرض ونريد أن نبحث عن كنهه، وما هي حقيقة البياض وحقيقة الجسم، وهل هما موجودان بوجود واحد أو وجودين؟ وهذا بحث يدخل في ذمّة الفلسفة الطبيعية التي استغنت عنها العلوم الحديثة.

• ورابعة: نتساءل عن ماهية البياض بما هي بقطع النظر عن وجودها الخارجي ونبحث عن تعريفها المنطقي وتحليلها إلى أجزائها الذاتية من جنس وفصل، ككون البياض كيفاً مبصراً. وهذا بحث فلسفي من ذلك النوع وتطبيق لنظرية الحدّ والرسم من المنطق الصوري.

• وخامسة: نتساءل عن كنه المدلول بالذات للكلام، بما هو مدلول

---

(١) اعلم أنّ الشبهة أعلاه إنّما يكون لها مجال إذا قلنا بأنّ مباحث الألفاظ من مسائل علم الأصول كما هو رأي المصنّف، أما الذي ينكر أصولية هذه المباحث كالميرزا النائيني رحمه الله الذي اشترط في المسألة الأصولية أن تقع كبرى في قياس الاستنباط فلا مجال للشبهة حينئذٍ.

بالذات له وحاكٍ عن الخارج، أي عن تحليله من زاوية بنائه الذهني، وكيف بنيت عناصره على نحو صار صالحاً للحكاية عن الخارج ومتطابقاً عن أجزاء الكلام، فنحن هنا لا نطلب الحصول على التصوّر المناسب لمدلول الكلمة لكي نطلب ذلك من اللغة، لوضوح أن الصورة الذهنية المناسبة لقولنا (البياض في الجسم) موجودة في ذهننا فعلا بوصفنا من العارفين باللغة العربية، ولا نطلب أيّ حقيقة خارجية عن البياض والجسم لنرجع إلى العلوم الطبيعية أو الفلسفة الطبيعية، ولا نريد أن ندرس كنه الوجود الذهني لهذه الصورة التي أثارها هذا الكلام في نفسنا وتشخيص ماهيّتها في نفسها لترجع إلى الفلسفة الإلهية بالمعنى الأعمّ ولا نريد أن نعرف ماهية من الماهيات حسب نظرية الحدّ والرسم في المنطق الصوري، وإنّما نريد أن نعرف عناصر هذه الصورة الذهنية وتركيبها بالقدر الذي يتيح لنا تفسيرها بما هي متطابقة مع الكلام تطابق المدلول مع دالّه، ومع الخارج تطابق المدلول بالذات للمدلول بالعرض على النحو الذي يجعله صالحاً للحكاية عنه والانطباق عليه. فمثلاً هل الصورة الذهنية الموجودة في ذهننا فعلاً عند سماع جملة (البياض في الجسم) مكوّنة من عنصرين أو من ثلاثة عناصر؟ وحينما نشكّل جملتين إحداهما تامّة والأخرى ناقصة وهي متطابقة في عنصري البياض والجسم معاً فنقول (بياض الجسم) و(أبيض الجسم) فما هو العنصر الذي تتميّز به إحدى الصورتين الذهنيتين عن الأخرى، فجعل هذه تامّة وتلك ناقصة؟ ويمكن أن نطلق على ذلك أنه البحث في فلسفة اللغة لأنه بحث تحليلي في مدلول اللغة بما هو مدلول، بينما الفلسفة الاعتيادية تبحث في تحليل الشيء بما هو، لا بما هو مدلول، ويدخل في هذا النطاق بحث الحروف والهيئات»[1].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص ٢١٩ ـ ٢٢١.

والبحث الخامس لم تتعرّض له علوم اللغة ولا المنطق ولا الفلسفة ولا الطبيعة، ولذلك كان من واجب الأصولي التعرّض لهذا البحث؛ لما له من علاقة وطيدة وارتباط وثيق في عملية الاستنباط.

بناءً على ذلك قُسّم البحث في مدلول اللفظ كالبحث عن دلالة الأمر أو دلالة النهي ـ والتي قلنا إنها مورد للبحث الأصولي ـ إلى قسمين:

• **البحوث اللغوية**: حيث البحث عن مدلول اللفظ بغية أن يصبح ذهننا قادراً على الانتقال إلى الصورة الذهنية المناسبة عند سماع اللفظ، فالغرض منه اكتشاف دلالة اللفظ على معنى معيّن، من قبيل: البحث عن دلالة النهي على التحريم، ودلالة صيغة الأمر على الوجوب، ودلالة الجملة الشرطية على المفهوم.

• **البحوث التحليلية**: وفي هذه البحوث يفترض أن يكون معنى الكلام معلوماً مسبقاً، ودلالته على المعنى واضحة كذلك؛ بمعنى أنّ الفهم اللغوي له مكتمل سابقاً، غير أنّ هذه الدلالة على المعنى مستفادة من مجموع أجزاء الكلام على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول، فكلّ جزء من أجزاء المعنى الكلي يقابله جزء من الكلام، وحيث إنّ بعض ما يقابل أجزاء الكلام من أجزاء المعنى واضحة، وبعضها الأخر غامض، احتجنا إلى بحث يكشف القناع عن هذا الغموض، وليس هو إلا البحث التحليلي.

إذا تمّت هذه المقدّمة نقول: هناك جوابان للشبهة أعلاه:

الجواب الأول: إنّ هذه الشبهة لو تمّت فإنها تتمّ في البحوث اللغوية دون التحليلية، باعتبار أن التحليلية لم تبحث في العلوم الأدبية، وليست هي من الممارسات العفوية التي لا تحتاج إلى تعمّل ومزيد عناية كما أوضحناه، وحيث كان لها دور في عملية الاستنباط من هنا كانت محلّ عناية وبحث الأصولي.

بيان ذلك: لو أخذنا على سبيل المثال البحث عن مدلول الحرف والمعاني

الحرفية، فإننا حين نقول: (زيد في الدار)، فإنها تدلّ على معنى واضح لا غموض فيه، وهو وجود شخص زيد في ذلك المكان المشخّص الذي يسمّى الدار، وكذلك نستطيع أن ندرك ما يقابل كلمة (زيد) من معنى وهو ذلك الشخص المعيّن، وما يقابل كلمة (الدار) وهو المبنى المعروف. أمّا ما يقابل كلمة (في) من معنى، والدور الذي قامت به بحيث أعطت ذلك المعنى الكلي المستفاد من مجموع الكلام، فهو غامض.

فإن قلت: إنها بمعنى الظرفية.

قلت: إنّ دلالتها على الظرفية يكتنفه شيء من الغموض؛ لأنّ الظرفية ليست مرادفة لكلمة (في)؛ لوضوح عدم جواز استعمال أحدهما مكان الآخر.

لأجل ذلك احتجنا إلى بحث معنى كلمة (في) وهذا ليس بحثاً لغوياً، إذ لا يوجد في من يفهم اللغة العربية من لا يتصوّر معنى كلمة (في) ضمن تصوّره لمدلول جملة (زيد في الدار)، وإنما هو بحث تحليليٌّ الغرض منه تعيين ما يقابل كلمة (في) من معنى.

ومن الواضح أنّ البحث التحليلي بهذا المعنى لا يكفي فيه الرجوع إلى أهل اللغة، وليس هو من الممارسات العفوية التي لا تحتاج إلى تعمّل، بل هو بحث علميّ دقّي تحليليّ تولاّه علم الأصول لارتباطه الوثيق بعملية استنباط الأحكام الشرعية كما سيأتي بيان ذلك.

وقد لاحظ علماء الأصول قصوراً في الأبحاث التحليلية على مستوى الممارسات العملية: «فلم تكن له أيّ ممارسة جادة قديماً حيث كانت الفلسفة وقتئذٍ متّجهة إلى تحليل الأشياء الذهنية والخارجية بما هي أشياء لا بما هي مدلولات للكلام، ولما أحسّ الأصوليون بهذا النقص كان هذا الإحساس سبباً تدريجياً لمحاولات تنامت على مرّ الزمن لسدّ هذا النقص وملء شيء من هذا الفراغ.

ومن أجل ذلك دخلت في علم الأصول أبحاث...من قبيل تحليل المعاني الحرفية ومداليل الهيئات في الجمل الناقصة والتامّة والخبرية والإنشائية.

ولما لم يكن علم الأصول علماً لغوياً أو فلسفياً بطبيعته، بل هو علم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط، كان حرياً به أن لا يتناول بصورة أساسية من تلك الأبحاث إلا ما يشكّل عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط على نحو ينطبق عليه الميزان المتقدّم للمسألة الأصولية. وهذا ما كان بالنسبة إلى ما يندرج من البحوث الأصولية في القسم الأول ـ البحوث اللغوية التفسيرية ـ وما يندرج منها في القسم الثاني...

وأما بالنسبة إلى القسم الثاني ـ البحوث التحليلية ـ فنجد أنّ المصبّ الرئيسي للبحث أصولياً متّجه إلى تمييز المعاني الاستقلالية عن المعاني الربطية والآلية، وتوضيح خصائص كلّ منهما بما في ذلك قابلية المعنى الاستقلالي، للحفاظ والتوجّه المؤدّي إلى صلاحيته للإطلاق والتقييد، وعدم قابلية المعنى الربطي والآلي لذلك المؤدّي إلى عدم صلاحيته للإطلاق والتقييد.

وقد أدّت المسالك المختلفة تجاه المعنى الحرفي وآليته وربطيته إلى مواقف مختلفة في عدّة مسائل، منها: إمكان إرجاع القيد إلى الهيئة في الواجب المشروط، وبذلك كان هذا البحث التحليلي في مدلول اللغة يشكّل ـ إثباتاً ونفياً ـ عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط»[1].

حالات وقوع البحث اللغوي موضعا للبحث العلمي

الجواب الثاني: إنّ الشبهة أعلاه غير تامّة حتى في البحوث اللغوية التفسيرية، إذ هي الأخرى يمكن أن تقع موضعاً للبحث العلمي ولا يكفي فيها الرجوع إلى أهل اللغة أو التبادر، كما في جملة من الحالات، ذكر المصنّف ثلاثاً منها:

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٢٢١ ـ ٢٢٣.

الحالة الأولى: عدم وضوح المطلق من المقيد

كما لو كانت هناك دلالة كلّية كقرينة الحكمة التي تعتمد على ظهور حال المتكلّم في أنه بصدد بيان تمام مراده من كلامه، فلو لم يذكر قيداً فهو لا يريده، وبذلك يتمّ إثبات أن مراد المتكلّم مطلق، ونفي كلّ قيد نحتمل دخالته في مراد المتكلّم.

فنحن نريد تطبيق قرينة الحكمة لإثبات ظهور الكلام في المعنى المراد اكتشافه، بحيث يكون تطبيقاً لهذه الدلالة الكلّية.

مثال ذلك: بعد الفراغ عن ظهور صيغة (افعل) في الوجوب، نقول: إنّ للوجوب تقسيمات متعدّدة:

- الوجوب النفسي والغيري، كالصلاة والوضوء.
- الوجوب التعييني والتخييري كالصوم والإطعام.
- الوجوب العيني والكفائي، كالحج وتغسيل الميت.

فلو وردت صيغة الأمر في دليل شرعي كقوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾، وشككنا في كون الوجوب الذي دلّت عليه صيغة الأمر نفسياً أم غيرياً، أو كونه تعيينياً أم تخييرياً، أو كونه واجباً عينياً أم كفائياً، فعلى أي شيء نحمل الوجوب في الآية المباركة؟

لا شكّ أننا نحمله على الوجوب النفسي لا الغيري، وعلى الوجوب التعييني لا التخييري، وعلى الوجوب العيني لا الكفائي، وذلك عن طريق التمسّك بالإطلاق وتطبيقاً لقرينة الحكمة.

غير أنّ ذلك يتوقّف على أمرين:

أولاً: إثبات أنّ الطلب النفسي والتعييني والعيني ليس من الطلب المقيّد.

ثانياً: إثبات أن الطلب الغيري والتخييري والكفائي من الطلب المقيّد.

وهذا ما يحتاج إلى البحث في حقيقية أنواع الطلب المذكورة ومعرفة الفرق

بينها، وكيف يكون الطلب في بعضها مقيّداً فيمكن نفيه بمقدّمات الحكمة، وهذا ما يتولاّه البحث الأصولي لاكتشاف الإطلاق من التقييد.

الحالة الثانية: الغموض في منشأ الدلالة

وذلك بأن يكون المعنى متبادراً من اللفظ ودلالة اللفظ عليه واضحة، ولكنّ هناك غموضاً في منشأ هذه الدلالة، فيقع البحث في تفسيرها ومنشئها، وهل هو الوضع أو قرينة الحكمة، أو العقل؟ ومن الواضح أن معرفة منشأ هذه الدلالة له مدخلية في عملية استنباط الحكم الشرعي.

ولنضرب بعض الأمثلة لتوضيح الفكرة:

• بعد التسالم على أنّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وقع البحث في تفسير هذه الدلالة فهل هي دلالة بالوضع، أو بالإطلاق وقرينة الحكمة، أو بحكم العقل والعقلاء؟ ومن الواضح أن بحوثاً كهذه ليست من وظيفة اللغوي، وحيث إنها بحوث تفسيرية تترتّب عليها ثمرات في الفقه لأن التعامل مع الدلالة في مورد التعارض والتقديم والتخصيص ونحو ذلك يختلف باختلاف نوع الدلالة، كان من واجب الأصولي بحثها.

• بعد التسالم على أنّ المتبادر من اسم الجنس مع عدم ذكر القيد هو المطلق ـ كما في (أكرم العالم) فإن المتبادر إلى ذهن الإنسان العرفي منه هو مطلق العالم ـ وقع البحث في تفسير هذا التبادر ومنشأ هذه الدلالة. ومن الواضح أنّ معرفة كيفية تبادر المطلق من اسم الجنس ومعرفة سبب نشوء هذه الدلالة، مما له مدخلية في عملية استنباط الأحكام الشرعية. من هنا كان على الأصولي البحث في سبب ذلك، وهل هو من أجل وضع اللفظ للمطلق بمعنى أن اسم الجنس وضع للطبيعة المطلقة فتكون دلالته على المطلق بالدلالة الوضعية، أو من أجل دالّ آخر كقرينة الحكمة، بمعنى أنّ اسم الجنس وضع لطبيعة العالم

لا للمطلق ولا للمقيّد، أي وضع للطبيعة المهملة، فيكون الإطلاق مدلولاً تصديقياً استفيد من تطبيق مقدّمات الحكمة؟

بعبارة أخرى: نحن نستفيد الإطلاق من خلال ذكر الطبيعي الكلّي، ولكن لا نعلم أن هذا الإطلاق هل هو مدلول وضعي أم تصديقي جدّي؟ وحيث إنّ هذا البحث لا يكفي فيه مجرّد الإحساس بالتبادر الساذج، وليس هو مما تناله يد الباحث اللغوي، ولأهميته في عملية الاستنباط، كان على الأصولي لزاماً أن يبحث في تفسير هذه الدلالة، وهل هي مستفادة من اللفظ أم من ظهور حال المتكلّم؟ وذلك من خلال جمع ظواهر عديدة يُستكشف من خلالها ملاك الدلالة.

الحالة الثالثة: عدم سهولة الأخذ بالتبادر

أي أن يكون المعنى واضحاً ومفهوماً لتبادره إلى ذهن الإنسان العرفي، ولكن مع ذلك لا يمكن الأخذ به بسهولة؛ لوجود شبهة في البين تعيق الأصولي من الأخذ بذلك التبادر. وحتى يمكن الأخذ به يجب على الأصولي إيجاد حل فنّي للشبهة، وهذا ما يتطلّب منه بحثاً علمياً.

مثال ذلك: ذكروا ـ في محله ـ أنّ الجملة المصدَّرة بأداة من أدوات الشرط تدلّ بالتبادر على المفهوم؛ كما في قولك: (إذا جاء زيد يجب إكرامه)، فالوجدان العرفي واللغوي يفهم أن ربطاً خاصّاً قد حصل بين الجزاء وبين الشرط بنحو يؤدّي انتفاء الشرط إلى انتفاء الجزاء ؛باعتبار أن الشرط علّة منحصرة لتحقّق الجزاء. والذي يدلّ على ذلك الربط هو نفس هيئة الجملة الشرطية التي هي هيئة خاصّة يتقدّم فيها الشرط ثم تأتي فاء التفريع ثم الجزاء.

وهذا يعني أنّ هيئة الجملة الشرطية لكي تفيد المفهوم لابدّ أن يكون الشرط علّة منحصرة لتحقّق الجزاء، وإلا فلا مفهوم لهذه الجملة كما في قول الشارع: (إذا خفي الأذان فقصّر)، باعتبار أن التقصير ثابت مع خفاء الجدران أيضاً.

فإذا استعملت هذه الهيئة في ما لم يكن الشرط علّة منحصرة فهذا استعمال للهيئة في غير ما وضع له فيكون استعمالاً مجازياً، ولكننا بالوجدان العرفي لا نحسّ المجازية من استعمال الجملة الشرطية في ما لم يكن الشرط علّة منحصرة، كاستعمال لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع. فها هنا وجدانان:

الأول: وجدان التبادر على أن الجملة الشرطية لها مفهوم.

الثاني: وجدان عدم الشعور بالمجازية فيما لو استعملت الجملة الشرطية في ما لم يكن الشرط علّة منحصرة.

من هنا يتحير الإنسان في كيفية التوفيق بين هذين الوجدانين، فهل يأخذ بالوجدان الأول، أو يأخذ بالوجدان الثاني؟ وهذه الحيرة تؤدّي إلى الشكّ في الدلالة على المفهوم ما لم يتوصل إلى تفسيرٍ يوفّق فيه بين الوجدانين.

وحيث إن هذا التفسير ليس مجرّد تبادر عفويّ ولا مما يغني عنه البحث اللغوي، احتاج إلى بحث علمي دقيق تولاّه علماء الأصول، لأنه مما يؤثّر في عملية الاستنباط. قال السيد الشهيد ﷺ: «إنّ الشكّ الحقيقي في دلالة لفظ على معنى ـ كدلالة الجملة الشرطية على المفهوم ـ على نوعين:

أحدهما: أن يكون شكاً حقيقياً غير ناشئ من شبهة.

والآخر: أن يكون شكّاً حقيقياً ناشئاً من شبهة معيّنة، وهي وجود وجدانات عرفية متعدّدة لا يتمكّن الملاحظ من تفسيرها جميعاً فيتبلبل ويشكّك، كما إذا كان يحسّ بوجدانه من ناحيةٍ بمفهوم الشرط ويحسّ بوجدانه من ناحيةٍ أخرى أيضاً بأن استعمال الشرطية في موارد عدم المفهوم ليس مجازاً، فيقول الملاحظ لو كانت الشرطية موضوعة لإفادة العلّية الانحصارية الموجبة للمفهوم فكيف لا يلزم التجوّز؟ ولو لم تكن الشرطية مجازاً في مورد عدم المفهوم فكيف نفسر دلالتها على المفهوم؟

وهذا العجز عن وضع تفسير نظريّ لكلّ الوجدانات يصير في كثير من

الأحيان باعثاً على الشكّ، وهذا نسمّيه بالشكّ الناشئ من شبهة، وفي مثل ذلك يكون للاتجاه التفسيري دور مهم في الإثبات وإزالة الشكّ فيما إذا أمكن له أن يجمع كلّ الوجدانات العرفية المتعلّقة بالقضية المطروحة للبحث ويضع نظرية لتفسيرها جميعاً على نحو يحسّ الإنسان العرفي بعد ذلك بالاطمئنان إلى وجداناته ويزول منه الشكّ. فالاتجاه التفسيري كما قد يكون تفسيرياً لغرض ترتّب آثار هذه الخصوصية أو تلك، كذلك قد يكون لغرض الإقناع وإزالة شكّ حقيقي»[١].

وسوف يتناول علم الأصول الدلالات العامّة للدليل الشرعي اللفظي بالدراسة والبحث بوصفها عناصر مشتركة في عملية استنباط الأحكام الشرعية ويبحثها لغوياً أو تحليلياً.

أضواء على النص

• قوله تتَنُّ: «**ولا تدخل في علم الأصول**» لأنّ علم الأصول هو البحث عن العناصر المشتركة، لا العناصر الخاصّة.

• قوله تتَنُّ: «**وهناك دلالات عامّة تصلح للدخول في استنباط مسائل مختلفة**»، هذا الضابط ينطبق على قاعدة: لا ضرر ولا ضرار، ولكنّه ليس مراد الأستاذ تتَنُّ، وإنما مراده الاختلاف في الموادّ لا الاختلاف في مادّة واحدة، بمعنى أن الاختلاف ليس من حيث العدد، بل من حيث المادّة الفقهية.

• قوله تتَنُّ: «**وهذه يبحث عنها**»، أي وهذه الدلالات.

• قوله تتَنُّ: «**كدلالة صيغة إفعل على الوجوب**»، جاء المصنّف تتَنُّ بمثال من المسائل التي هي «لا بشرط» من حيث المادّة ولم يأتِ بمثال «لا ضرر» وإن كانت تستعمل في مسائل مختلفة، والسبب في ذلك هو ما تقدّم.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٢٢٦.

• قوله ﭬ: «**ودلالة اسم الجنس الخالي من القيد على إرادة المطلق**»، هيئة اسم الجنس بما هي اسم جنس، إذا كان خالياً عن القيد فهل يفيد الإطلاق؟

• قوله ﭬ: «**إنّما هو تعيين ما يدلّ عليه اللفظ من معنى**»، إذا كان للفظ معنى واحد.

• قوله ﭬ: «**أو ما هو المعنى الظاهر للفظ عند تعدّد معانيه لغةً**»، فمثلاً مادّة الأمر ذكرت لها معانٍ متعدّدة، منها الطلب، والشأن، والحادثة، والغرض، فلو سألنا الواضع: أيّ معنى من هذه المعاني هو الأظهر؟ فهذا اللفظ موضوع بنحو الاشتراك اللفظي لمعانٍ متعدّدة.

• قوله ﭬ: «**الذي هو**» أي التبادر.

• قوله ﭬ: «**بلا حاجة إلى تعمّل**»، التعمّل هو التأمّل الفكري لأنّه عمل، ولكن العمل على قسمين: مادي وفكري، فإذا صار العمل فكرياً سمّى تعمُّلاً.

• قوله ﭬ: «**فأيّ مجال يبقى للبحث العلمي ولإعمال الصناعة والتدقيق في هذه المسائل لكي يتولّى ذلك علم الأصول**»، فلابدّ حينئذٍ من الرجوع في هذه الأبحاث إلى العلوم الأدبية كعلم اللغة والبلاغة ونحو ذلك، وهذا ما التزم به بعض أعاظم العصر حيث قال: هذه المسائل داخلة كلّها في العلوم الأدبية، وحيث إنهم لم يبحثوها هناك، اضطررنا إلى بحثها في علم الأصول، فهو يرى أنّ علم الأصول خليط من عدّة أبحاث، فكلّ مسألة يحتاج إليها الفقيه في عملية الاستنباط ولم تبحث في محلّها يبحثها الأصولي. فمثلاً: هناك جملة من مسائل علم اللغة احتجنا إليها، وعالم اللغة لم يبحثها، اضطررنا أن نبحثها في علم الأصول، وهكذا جملة من مسائل فقه اللغة كان ينبغي أن تبحث في فقه اللغة، فلمّا لم يبحثها لنا اضطررنا أن نبحث عنها في علم الأصول، تلك المسائل التي نحتاج إليها في عملية الاستنباط ولم يبحثها علم آخر، يشكّل مادّة في علم الأصول.

ثمّ قال: فإن قيل: هذا يعني دخول العلوم جميعاً في علم الأصول؟ قلت: نعم. فليكن ذلك ولا محذور.

وهذا الكلام مدفوع بأنّ الجهة التي يبحث عنها علم الأصول في الألفاظ تختلف عن الجهة التي يبحثها علماء اللغة. وإذا اختلفت الجهة والحيثية تعدّد الموضوع، واللفظ من حيثية هو داخل في علم الأصول ولكنّه من حيثية أخرى داخل في علم اللغة.

• قوله ﷺ: «**فيبحث بحثاً تحليلياً عن تعيين المقابل**»، لبعض المعاني.

• قوله ﷺ: «**أو من منشأ ثالث**»، وهو العقل كما كان ذلك بالنسبة لدلالة الأمر، حيث إن المتبادر منها هو الوجوب، ولكن وقع الاختلاف في منشأ هذا التبادر، هل هو الوضع أم مقدّمات الحكمة أم حكم العقل؟

• قوله ﷺ: «**إنّ هذا هل هو من أجل وضع اللفظ للمطلق**». إنّ تبادر المطلق من اسم الجنس هل هو من أجل وضع اللفظ للطبيعة المطلقة فتكون دلالته على المطلق بالدلالة الوضعية، ويكون الإطلاق مدلولاً وضعياً وتصوّرياً للّفظ.

• قوله ﷺ: «**وهذا بحث لا يكفي فيه مجرّد الإحساس بالتبادر الساذج**»؛ بل لابدّ من معرفة منشأ هذا التبادر.

• قوله ﷺ: «**لابدّ من جمع ظواهر عديدة ليستكشف من خلاله ملاك الدلالة**»، واحدة من هذه الظواهر أنّ اسم الجنس في المقيّد على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول لا نجده استعمالاً مجازياً، ولو كان اللفظ موضوعاً للمطلق لكان استعماله في المقيّد استعمالاً مجازياً. فقولك: (أكرم الإنسان العالم) استعمال حقيقي، أمّا إذا قلنا إنّ لفظ الإنسان موضوع للمطلق، فاستعماله في المعنى المقيّد ـ كما في المثال ـ يكون استعمالاً مجازيّاً لانه استعمال الشيء في غير ما وضع له. ولكن الوجدان العرفي حاكم بأنه ليس استعمالاً مجازياً، بل هو

حقيقي، وهذا قرينة على أنّ اسم الجنس ليس موضوعاً للطبيعة بقيد الإطلاق، وإنّما هو موضوع للطبيعة المهملة التي تنسجم مع المطلق والمقيّد معاً.

• قوله تَنِّئُ: «**ملاك الدلالة**» على الإطلاق هل هو التبادر يعني الوضعي أو أنّه قرينة الحكمة والإطلاق.

• قوله تَنِّئُ: «**أن يكون المعنى متبادراً ولكن يواجه ذلك شبهة**»، أي يواجه المعنى المتبادر شبهة، هذه الشبهة تعيق الأصولي عن الأخذ بتبادر ذلك المعنى.

• قوله تَنِّئُ: «**ما لم يجد حلاً فنّياً لتلك الشبهة**»، وهذه الشبهة من ابتكارات الأصولي وإلاّ فاللغوي والنحوي لم يكن أساساً ملتفتاً إلى تلك الشبهة.

• قوله تَنِّئُ: «**إنّ الجملة الشرطية**»، أي هيئة الجملة الشرطية.

• قوله تَنِّئُ: «**تدلّ بالتبادر العرفي على المفهوم**»، كما في قولك: إذا جاءك زيد فأكرمه، فإن التبادر العرفي يفهم أنه إذا لم يجئك فلا يجب إكرامه.

• قوله تَنِّئُ: «**فيها**»، أي في الجملة الشرطية.

• قوله تَنِّئُ: «**إذا لم يكن علّة وحيدة ومنحصرة للجزاء لا يكون استعمال أداة الشرط مجازاً**»، مع أنه لو كانت الجملة الشرطية موضوعة لإفادة المفهوم لابدّ في موارد أن لا يكون الشرط علّة منحصرة ويكون استعمالاً مجازياً.

• قوله تَنِّئُ: «**ويؤدّي ذلك إلى الشكّ في الدلالة على المفهوم**»، ومن هنا أنكر بعض المحقّقين أن يكون للجملة الشرطية مفهوم؛ إذ لو كان لها مفهوم ينبغي أن يكون مجازاً، وحيث إننا لا نجد أية مجازية في الاستعمال، إذن: الجملة الشرطية لا مفهوم لها.

• قوله تَنِّئُ: «**ما لم يتوصل إلى تفسير يوفّق فيه بين الوجدانيين**» أي يوفق فيه الإنسان بين الوجدانين؛ وجدان التبادر، ووجدان عدم المجازية.

• قوله تَنِّئُ: «**ويبحثها لغوياً**»، أي تفسيرياً.

(٤٧)

المعاني الحرفية

(١)

- معنى الحرف عند النحاة وعند الأصوليين.
- الفرق بين الحرف والاسم.
- الاختلاف بين المعنى الحرفي والاسمي.
- الغرض من البحث.

المعاني الحرفية

المعنى الحرفيُّ مصطلحٌ أصوليٌّ تقدّمَ توضيحُه في الحلقةِ السابقة، وقد وقعَ البحثُ في تحديدِ المعاني الحرفيةِ، إذ لوحظَ منذُ البدءِ أنّ الحرفَ يختلفُ عن الاسم المناظرِ له كما مرّ بنا سابقاً.

الشرح

هذا هو أول المباحث المتعلّقة بالألفاظ التي بحثها المصنّف ﷺ في المتن، وقبل الشروع في بيان مطلب الكتاب لابدّ من تقديم أمورٍ:

الأول ـ معنى الحرف عند النحاة وعند الأصوليين

اعلم أنّ الحرف عند النحاة يختلف عنه عند الأصوليين، فهو عند الأول وصف للفظ بلحاظ ما دلّ عليه من معنى، وعند الثاني وصف لذات المعنى. ولما كان المنظور إليه في التقسيم النحوي هو اللفظ قسم إلى الاسم والفعل والحرف. بخلافه في التقسيم الأصولي حيث إنّ المنظور إليه هو المعنى؛ لذا قسّم إلى المعنى الحرفي والمعنى الاسمي. بناء على ذلك قد تكون بعض الألفاظ عند النحاة من الأسماء لكن باعتبار مداليلها تصنَّف في المعاني الحرفية عند علماء الأصول، كما في أسماء الإشارة.

الثاني ـ الفرق بين الحرف والاسم

قال ابن الحاجب في الكافية: الحرف ما دلّ على معنى في غيره، والاسم هو ما دلّ على معنى في نفسه[(١)]. وقال الزبيدي في تاج العروس: «الحرف ما دلّ على معنى في غيره ومن ثم لم ينفكَّ عن اسم أو فعل يصحبه إلا في مواضع مخصوصة حذف فيها الفعل واقتصر على الحرف فجرى مجرى النائب، نحو قولك: نعم وبلى»[(٢)].

«ولعلّ أوّل من طرح تعريفاً حدّياً للحرف هو الزجاجي (ت ٣٣٧هـ)، حيث قال: الحرف ما دلّ على معنىً في غيره. وتابعه على هذا الحدّ جمع من النحاة، كأبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) وجار الله الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) وابن

---

(١) **شرح الرضي على الكافية**، رضي الدين الاسترابادي: ج٤، ص٢٥٩.

(٢) **تاج العروس**، مصدر سابق: ج ١٢، ص ١٣٣.

الحاجب (ت ٦٤٦هـ) وابن هشام (ت ٧٦١هـ) والسيوطي (ت ٩١١هـ). وعمد بعضهم إلى إصلاحه بإبدال جنسه البعيد (ما) بـ (اللفظ) كما فعل ابن عصفور (ت ٦٦٩ هـ). أو (الكلمة) كما فعل الرضي الأسترابادي (ت ٦٨٨ هـ).

وعن الجامي: إن المعنى الاسمي مفهوم متحصّل بنفسه، لا يحتاج في تحصّله ذهنا إلى معنى آخر، بخلاف المعنى الحرفي، فإنه تحصّل في الذهن وتحقّق فيه بتبع غيره من المعاني.

وعن صاحب الحاشية: إن معاني الأسماء معانٍ متحصّلة في نفس الأمر، ومعاني الحروف معانٍ إنشائية إيقاعية توجد بإنشاء المتكلّم.

وعن بعض محشي القوانين: إن المعنى الحرفي: عبارة عن حقائق الارتباطات الواقعة بين المفاهيم المستقلّة بحسب اللحاظ، والمعنى الاسمي: عبارة عن نفس تلك المفاهيم المستقلّة المتشتتة التي لا ارتباط بينها في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن المعاني الحرفية.

والذي يحصل من المجموع: أن المعاني الحرفية هي المعاني الاندكاكية غير المتحصّلة في ذاتها، وتكون متحصّلة بالغير، والحروف تدلّ على تلك المندكات والفانيات في المعاني الاسمية القائمات بها، المورثة لخروجها عن الإطلاق إلى الضيق والتحديد. فالمعاني الاسمية لا تدلّ إلا على المعاني الكلّية غير المحدودة بالحدّ الخاصّ، مع أن ما تحقّق منها في العين وتشتغل صفحة التكوين بها، ليست هي بإطلاقها، فتكون الحروف دوالّ على الضيق العارض بها. وإليه يشير قول الشريف في حواشيه على المطول: إن معاني الأسماء معانٍ استقلالية ملحوظة بذواتها، ومعاني الحروف معانٍ آلية، حيث إنها تلحظ بنحو الآلية والمرآتية لملاحظة غيرها»[1].

---

(١) **تحريرات الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص٨٣ ـ ٨٤.

الثالث ـ الاختلاف بين المعنى الحرفي والاسمي

يختلف المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي في أمور ـ سنحقّقها لاحقاً ـ منها:

١ ـ ما ذكره المصنّف ﷺ في الحلقة الثانية، وحاصله: أنّ المعنى الحرفي لا يمكن أن يلحظ بصورة مستقلّة؛ لأنه نسبة والنسبة متقوّمة بأطرافها، وأما المعنى الاسمي فيمكن أن يلحظ بصورة مستقلّة.

٢ ـ ما أفاده السيد الشهيد ﷺ في البحوث، وحاصله: أن المعنى الاسمي سنخ معنى يحصل الغرض من إحضاره في الذهن بالنظر التصوّري الأولي وإن كان مغايراً له بالنظر التصديقي، والمعنى الحرفي سنخ مفهوم لا يحصل الغرض من إحضاره في الذهن إلا بأن يكون عين حقيقته بالنظر التصديقي[1].

٣ ـ ما أفاده الميرزا النائيني في تقريرات بحثه، وحاصله: أنّ للاسم ـ في مقام الاستعمال ـ معنىً أسبق من الاستعمال، وأن المستعمل يخطر في ذهنه معنى ذلك اللفظ الموجود سابقاً. فمعاني الأسماء إخطارية، بمعنى أنها موجودة سابقا وحين الاستعمال تخطر في ذهن المستعمل. أمّا الحرف فلا معنى له إلا في مرحلة الاستعمال؛ لأنّ المعنى الحرفي هو ربط الكلام، وقبل الكلام لا يوجد ربط حتى يوجد معنى للحرف، فالمعاني الحرفية معانٍ إيجادية توجد في مرحلة الكلام والاستعمال لا قبلها.

الرابع ـ الغرض من البحث

بغضّ النظر عن الثمرات المترتّبة على بحث المعاني الحرفية، يمكن أن نسجّل بعض الأغراض التي دفعت الأصولي لبحث هذا المطلب وتحقيقه:

الغرض الأول: معرفة وقوع القسم الثالث من أقسام الوضع أو عدم وقوعه

قسّم علماء الأصول الوضع إلى أقسام أربعة؛ لأنّ المعنى الملحوظ إمّا كلي

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٢٣٨.

وإما جزئي. وعلى الأول: إمّا أن يضع اللفظ بإزائه، وإما أن يضعه بإزاء أفراده، ويسمّى أولهما بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، وثانيهما بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وعلى الثاني: إمّا يضع اللفظ بإزائه وإما بإزاء الكلي الجامع بين ذلك المعنى الجزئي الملحوظ حين الوضع وبين غيره من الجزئيات المشاركة له في ذلك الكلي. ويسمّى الأول بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، والثاني بالوضع الخاصّ والموضوع له العامّ.

وبعبارة أخرى: يتصوّر للوضع أقسام أربعة:

١ ـ الوضع العامّ والموضوع له العامّ، وهو أن يتصوّر الواضع المعنى الكلي حين الوضع ويضع اللفظ لذلك المعنى الكلي.

٢ ـ الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يتصوّر الواضع المعنى الجزئي ويضع اللفظ لذلك المعنى الخاصّ الجزئي.

٣ ـ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يتصوّر الواضع المعنى الكلي ويضع اللفظ لمصاديق ذلك المعنى الكلي.

٤ ـ الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، وهو أن يتصوّر الواضع المعنى الجزئي ويضع اللفظ للمعنى الكلي الشامل لهذا الجزئي وغيره.

ثم إنهم بحثوا عن هذه الأقسام في مقامين:

مقام الثبوت: وكانت النتيجة إمكان الأقسام الثلاثة الأولى واستحالة القسم الرابع[1].

---

(١) نعم، ذهب بعض علماء الأصول كالمحقّق المروّج في منتهى الدراية، تبعاً للميرزا الرشتي في بدائع الأفكار إلى إمكان القسم الرابع، قال في المنتهى: «قد عرفت آنفاً إمكان هذا القسم الرابع وإن لم يكن الخاصّ وجهاً للعامّ كالعكس، لكن التصوّر الإجمالي كافٍ في الوضع، والمفروض أن التصوّر التحليلي للخاصّ يستلزم تصوّر العام إجمالاً، وبه يندفع إشكال عدم=

مقام الإثبات: وكانت النتيجة أنهم اتّفقوا على وقوع القسم الأول والثاني، واختلفوا في وقوع القسم الثالث.

قال المحقّق العراقي: «لا إشكال في ثبوت عموم الوضع والموضوع له كما في أسماء الأجناس، بل وفي ثبوت خصوص الوضع والموضوع له كما في الأعلام الشخصية، وإنما الكلام في ثبوت عموم الوضع وخصوص الموضوع له»(١).

فلكي يقولوا بوقوع القسم الثالث من أقسام الوضع أو بعدم وقوعه أخذوا في تحقيق المعاني الحرفية، فإذا ثبت أنها من القسم الثالث كان هذا القسم واقعاً كما هو ممكن.

وهذا الغرض أشار إليه جملة من علماء الأصول ومنهم المحقّق العراقي، حيث قال ـ بعد أن بيّن وقوع القسمين الاوليين ـ : «وإنما الكلام في ثبوت عموم الوضع وخصوص الموضوع له. قيل بأن من مصاديقه وضع الحروف والهيئات وما يشابهها من الأسماء. وتوضيح ذلك يقتضي أولاً بيان سنخ معاني الأمور المزبورة كي به ينكشف الحال في المرام»(٢).

وقال السيد الشهيد الصدر ﭬ: «وأما الجهة الرابعة، وهي في الأقسام الواقعة للوضع: فقد اتّفقوا على وقوع القسم الأول وهو الوضع العامّ والموضوع له العامّ، من قبيل أسماء الأجناس، والقسم الثاني وهو الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ من قبيل الأعلام، ووقع الكلام في القسم

= تصوّر المعنى العام لا تفصيلاً ولا إجمالاً إذا كان المعنى الملحوظ حين الوضع خاصّاً. فالحقّ إمكان القسم الرابع وفاقاً لصاحب البدائع وغيره كإمكان الأقسام الثلاثة الأخرى». **منتهى الدراية**، مصدر سابق: ج ١، شرح ص ٢٧.

(١) **مقالات الأصول**، تأليف المحقّق الأصولي الكبير آية الله العظمى آقا ضياء الدين العراقي: ج١، ص ٨٣.

(٢) **مقالات الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٣.

الثالث وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فقد ذكر جماعة: أنّ هذا وضع الحروف والهيئات، ومن هنا دخلوا في البحث عن الحروف والهيئات»[(١)].

الغرض الثاني: تفسير واقع الفروق بين المعاني الحرفية والاسمية

وهذا الغرض أشار إليه المصنّف في متن الكتاب حيث قال: «وقد وقع البحث في تحديد المعاني الحرفية؛ إذ لوحظ منذ البدء أن الحرف يختلف عن الاسم المناظر له».

توضيح ذلك: «ذكر علماء العربية بإزاء كلّ حرف معنى معيّناً فـ (من) موضوعه للابتداء، و(في) للظرفية، و(هل) للاستفهام وهكذا. وقد لاحظ علماء الأصول أنّ هناك فرقاً واضحاً بين شرح اللغوي وتحديده لمعاني الأسماء والأفعال، كأن يقول مثلاً: (الأسد) هو الحيوان المفترس، أو (جلس) بمعنى قعد، وبين تحديداتهم تلك لمعاني الحروف من حيث إنّ شرح الاسم أو الفعل ينبئ عن مرتبة من الترادف والتوحّد في المعنى بين الكلمة المشروحة والكلمة الشارحة، بحيث يصحّ استبدال إحداهما بالأخرى في مجال الاستعمال دون أن يختلّ التركيب الذهني لصورة المعنى المعطاة بالكلام، بينما لا يتأتي ذلك في معاني الحروف. فالظرفية مثلاً لا يمكن أن تستعمل بحال من الأحوال بدلاً عن حرف (في) ولا الابتداء بدلاً عن (من).

وقد استأثرت هذه الظاهرة باهتمام الأصوليين فدفعتهم إلى مواصلة البحث والتنقيب في مدلولات الحروف ليخرجوا بالتحليل النهائي الذي على أساسه يمكن تفسير واقع الفروق بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية»[(٢)].

---

(١) **مباحث الأصول** تقريراً لأبحاث آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، تأليف سماحة آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري: ج١، القسم الأول، ص ١٢١.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٢٣١.

(٤٨)

المعاني الحرفية

(٢)

نظريات في تفسير حقيقة

الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي

- النظرية الأولى: علامية الحروف.
- النظرية الثانية: آلية المعنى الحرفي.
  - ✓ المحور الأول: السير التاريخي للنظرية
  - ✓ المحور الثاني: توضيح النظرية
- النظرية الثالثة: نسبية المعنى الحرفي.
- أضواء على النص

ففي تخريجِ ذلك وتحديدِ المعنى الحرفيِّ وُجدَ اتجاهان:

الاتجاهُ الأولُ: ما ذهب إليه صاحبُ الكفاية ﷺ من أنّ معنى الحرف هو نفسُ معنى الاسم الموازي له ذاتاً، وإنما يختلفُ عنه اختلافاً طارئاً وعرضياً فـ (مِن) و (الابتداءُ) يدلاّن على مفهوم واحدٍ، وهذا المفهومُ إذا لوحظَ وجودُه في الخارج فهو دائماً مرتبطٌ بالمبتدئِ والمبتدأِ منه، إذ لا يمكنُ وقوعُ ابتداءٍ في الخارج إلاّ وهو قائمٌ ومرتبطٌ بهذين الطرفين، وإذا لوحظَ وجودُه في الذهن فله نحوانِ من الوجودِ، فتارةً يلحظُ بما هو ويسمَّى باللحاظِ الاستقلاليِّ، وأخرى يلحظُ بما هو حالةٌ قائمةٌ بالطرفين مطابقاً لواقعهِ الخارجيِّ ويسمّى باللحاظ الآليّ، وكلمةُ (ابتداء) تدلُّ عليه ملحوظاً بالنحو الأول، و (من) تدلُّ عليه ملحوظاً باللحاظ الثاني.

فالفارقُ بين مدلولَي الكلمتين في نوع اللحاظِ مع وحدةِ ذاتِ المعنى الملحوظِ فيهما معاً، إلا أنّ هذا لا يعني أنّ اللحاظَ الاستقلاليَّ أو الآليَّ مقوّمٌ للمعنى الموضوعِ له أو المستعملِ فيه، وقيدُ (فيه) لأنّ ذلك يجعل المعنى أمراً ذهنياً غيرَ قابلٍ للانطباقِ على الخارج، وإنما يؤخذُ نحوُ اللحاظِ قيداً لنفس العلقةِ الوضعيةِ المجعولةِ للواضع، فاستعمالُ الحرفِ في الابتداءِ حالةَ اللحاظِ الاستقلاليِّ استعمالٌ في معنىً بلا وضعٍ، لأنّ وضعَه له مقيّدٌ بغير هذهِ الحالةِ لا استعمالٌ في غيرِ ما وُضعَ له.

والاتجاهُ الثاني: ما ذهبَ إليه مشهورُ المحقّقين بعدَ صاحبِ الكفايةِ، من أنّ المعنى الحرفيَّ والمعنى الاسميَّ متباينانِ ذاتاً، وليس الفرقُ بينهما باختلافِ كيفيةِ اللحاظِ فقطْ، بل إنّ الاختلافَ في كيفيةِ اللحاظِ ناتجٌ عن الاختلافِ الذاتيِّ بينَ المعنيينِ على ما سيأتي توضيحُه إن شاء اللهُ تعالى.

الشرح

ذكرنا في شرح المقطع السابق أنّ المعنى الاسمي هو سنخ معنى لا يحتاج لتصوّره وفهمه إلى مزيد عناية أو إلى تصوّر شيء آخر معه، بينما المعنى الحرفي فهو سنخ معنى لا يمكن تصوّره إلا مع وجود غيره، بحيث لو لم يوجد ذلك الغير لما أمكن تصوّر معناه.

فإن قلت: إننا نستطيع تصوّر معاني هذه الحروف مستقلّة، فـ (من) تفيد الابتداء، و(على) الاستعلاء، و(في) الظرفية.

قلت: إنّ هذه المعاني المتصوّرة هي في الحقيقة ليست معاني لهذه الحروف، بل هي مناظرة لها، فـ (أسد) و(حيوان مفترس) يمكن أن يستبدل أحدهما بالآخر، فتقول: رأيت أسداً. ورأيت حيواناً مفترساً. وهكذا (الإنسان) و(البشر) فهما لفظان لمعنى واحد. أمّا (من) و(الابتداء) فمعناهما ليس واحداً؛ ضرورة عدم إمكان استبدال أحدهما محلّ الآخر.

وحيث إنّ فكر الإنسان قائم على المعاني الربطية والحرفية كما أشار إلى ذلك السيد الشهيد ﷺ بقوله: لو لم تكن المعاني الحرفية موجودة في عالم الإنسان لما وجد فكر للإنسان؛ لأنّه لا يوجد عنده إلاّ المعاني الاسمية وهي مفردات تصوّرية لا تؤدّي إلى أيّ شيء، ولو لم يوجد فكر عند الإنسان فلا يوجد عنده منطق؛ لأنّ المنطق وليد الفكر، والفكر وليد القضايا، كان من الضروري الوقوف على حقيقة المعنى الحرفي وواقع الفرق بينه وبين المعنى الاسمي حتى لا نقع في العشوائية والتخبّط الذي وقعت فيه الفلسفة الغربية[1].

---

(١) البحث في المعنى الحرفي من الأبحاث المهمّة فلسفياً وفكرياً قبل أن يكون من الأبحاث المهمة أصولياً؛ من هنا يذكر الشهيد مطهري في شرح المنظومة بحثاً دقيقاً يرتبط بحقيقة الانتزاع=

من هنا استأثرت هذه الظاهرة باهتمام علماء الأصول فدفعتهم إلى مواصلة البحث والتنقيب في مدلولات الحروف ليخرجوا بالتحليل النهائي الذي على أساسه يمكن تفسير حقيقة الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، فوجدت عدّة نظريات:

النظرية الأولى: علامية الحروف[1]

إنّ الحروف لا معاني لها بل هي علامات للمعاني الاسمية كالإعراب في الكلمات المعربة، فكما أن الرفع مثلاً علامة للفاعل، والنصب علامة للمفعول، كذلك الحروف، فكلمة (من) مثلاً علامة لابتداء السير و(إلى) علامة لانتهائه في جملة (سرت من البصرة إلى الكوفة)، وهذه النظرية أوردها المحقّق الرضي الاسترابادي في شرح الكافية، حيث قال: «إن معنى (من) الابتداء، فمعنى (من) ومعنى (لفظ الابتداء) سواء، إلا أن الفرق بينهما أن لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر، بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة، ومعنى (من) مضمون لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون إلى معنى ذلك اللفظ الأصلي، فلهذا جاز الإخبار عن لفظ الابتداء، نحو: الابتداء خير من الانتهاء، ولم يجز الإخبار عن (من)؛ لأن الابتداء الذي هو مدلولها في لفظ آخر، فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه؟ بل في لفظ غيره، وإنما يخبر عن الشيء باعتبار المعنى الذي في نفسه مطابقة، فالحرف وحده لا معنى له أصلاً، إذ هو كالعلم المنصوب بجنب شيء ليدلّ على أن في ذلك الشيء فائدة، فإذا

= ويرجعه إلى تحويل المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي، وهذا ما لم يفهمه الفكر الغربي. (الشارح).

(١) هذه النظرية لم يذكر المصنّف في المتن، ونحن أشرنا إليها للفائدة والاطلاع.

انفرد عن ذلك الشيء بقي غير دالّ على معنى أصلاً»[١] .

ومحصّل ما ذكره في تحقيق المعنى الحرفي أن الحرف وحده لا معنى له أصلاً، بل هو كالعلم المنصوب بجنب شي، ليدلّ على أن في ذلك الشيء خصوصية ما، فيكون الحرف دالاً على خصوصية معنى هو مضمون لفظ أو ألفاظ أخر، والمعنى الحرفي بمنزلة الكيفية المشخّصة لمعنى ذلك اللفظ أو الألفاظ، مثلاً معنى كلمة (سرت) في قولنا: (سرت من البصرة) هو صدور السير من الفاعل، ولكن الامتداد السيري محدود لا محالة، ومتخصّص بانقطاعه أولاً وآخراً. فمضمون كلمة (سرت) عبارة عن هذا السير المحدود المتخصّص، وجيء بكلمة (من) للدلالة على الانقطاع الابتدائي الذي هو من خصوصيات هذا المضمون ومن كيفياته.

«ولكن مثل هذا المشرب مرميّ بالضعف عند المحقّقين؛ لذهابهم طرّاً إلى أن الحروف معاني في نفسها كما يكشف عنه تعريفهم للحروف بأنها ما دلّ على معنى غير مستقلّ بالمفهومية، قبالاً للاسم الذي دلّ على معنى مستقلّ بالمفهومية، وهكذا تعريفهم الآخر لها بأن الحرف هو ما دلّ على معنى في غيره، قبال الاسم الذي دلّ على معنى في نفسه، فإن من المعلوم أن الغرض من هذا التعريف هو بيان أن للحرف معنى، غير أن معناه كان قائماً بالغير، نظير الأعراض، لا أن معناه كان تحت لفظ الغير وأن الحرف علامة لذلك كما هو واضح»[٢] .

قال الشهيد الصدر ﵀: «والصحيح أن يقال: إنّ هذا الاتجاه إن أريد به فراغ الحروف من الدلالة والتأثير في تكوين المدلول نهائياً فهو باطل بضرورة الوجدان اللغوي والعرفي، لأن لازمه أن لا يكون حذف الحرف المساهم في

---

(١) **شرح الرضي على الكافية**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٧.

(٢) **نهاية الأفكار**، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٩.

تكوين الجملة مضرّاً بمعناها أصلاً وهو خطأ واضح. وإن أريد به: أن الحرف ليس له مدلول في عرض مدلول الاسم الذي يشاركه في تكوين الجملة وإنّما مدلوله طولي دائماً، بمعنى أنه يشخّص المراد من الاسم، ففي قولنا (الصلاة في المسجد) تدلّ (في) على أن المراد من الصلاة فعل مخصوص بخصوصية الواقع في المسجد، ومن أجل ذلك يشبَّه بالحركات الإعرابية. فيرد عليه: أنه إن قصد بذلك أن الحرف يشخّص أن المراد الاستعمالي من كلمة الصلاة ذلك فهو غير صحيح، لأن استعمال لفظ الصلاة في الحصة الخاصّة بخصوصها مع كونها موضوعة للطبيعة الجامعة مجاز، وإن قصد بذلك أن الحرف يشخّص المراد الجدّي من كلمة الصلاة، فهذا يعني نظر الحرف إلى مرحلة المراد الجدّي وهو واضح البطلان، فإن الحرف يساهم في تكميل الجملة في مرحلة المدلول الاستعمالي، ولهذا لا تكون الجملة تامّة بدون الحرف، سواء كان لها مدلول جدّي أو لا.

وان أريد به: أن الحرف ليس دالاً مستقلاً كما هو الحال في الاسم بل يستحيل أن يكون إلا دالاً ضمنياً والدالّ المستقلّ هو المجموع المركب من الحرف والاسم، فهذا معنى دقيق وعميق وهو الذي يقتضيه منهجنا العامّ في تحقيق المسألة ـ على ما يأتي ـ إذ يتّضح أن من لوازم عدم استقلالية المعنى عدم استقلالية الدلالة»[1].

النظرية الثانية: آلية المعنى الحرفي

يرى أصحاب هذه النظرية أنّ الحرف من قبيل معنى الاسم، ليس بينهما فرق ذاتي. نعم، يوجد بينهما فرق عرضي. والكلام في هذه النظرية يكون عبر

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٢٣٢، ٢٣٣.

محاور ثلاثة[(١)]:

المحور الأول: السير التاريخي لهذه النظرية

هذه النظرية منسوبة إلى المحقّق الرضي الاسترابادي المتوفَّى سنة ٦٨٦ هـ، وكأنّ النسبة نشأت من الاختلاف في فهم عبارته المتقدّمة، ثم قال بها صاحب الفصول وتبعه على ذلك الآخوند في كتبه الأصولية، ذكر ذلك المحقّق العراقي في نهاية الأفكار، حيث قال: «ما سلكه الفصول وتبعه المحقّق الخراساني ﭬ وبعض آخر من كون معاني الحروف معاني آلية، وأن الفرق بينها وبين الاسم إنّما هو باعتبار اللحاظ الآلي و الاستقلالي، وإلا فلا فرق بين المعنى الحرفي وبين المعنى الاسميّ، فإذا لو حظ المعنى في مقام الاستعمال باللحاظ الآلي يصير معنى حرفيّاً وإذا لوحظ باللحاظ الاستقلالي يصير معنى اسمياً فيكون المعنى والملحوظ في الحالتين معنى واحداً لا تعدّد فيه ولا تكثّر، وإنما الفرق بينهما من جهة كيفية اللحاظ من حيث الاستقلالية والآلية لمعنى آخر»[(٢)].

المحور الثاني: توضيح النظرية

يدّعي أصحاب هذه النظرية ـ ومنهم المحقّق الخراساني ـ أنّه لا فرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي فهما شيء واحد. نعم، تارة يلحظ المعنى الحرفي في الواقع الخارجي فيكون متقوّماً بطرفين، وأخرى يلحظ في الذهن وعالم المفاهيم، وهنا يمكن لحاظه باللحاظ الاستقلالي فيعبَّر عنه بالابتداء، ويمكن باللحاظ الآلي فيعبَّر عنه بـ (من). فحقيقة (من) و(الابتداء) في الذهن واحدة، والاختلاف ناشئ من لحاظ العقل، فمرة يلحظه بما هو وبحقيقته في الواقع

---

(١) المحور الثالث: هو محور الاعتراضات على النظرية، وهذا ما سنقف عنده في المقطع اللاحق.

(٢) **نهاية الأفكار**، مصدر سابق: ج ١ - ٢، ص ٤٠ ـ ٤١.

الخارجي فيسميه معنىً حرفيّاً (من). وأخرى يلحظه على خلاف واقعه وحقيقته بالحمل الشائع فيسميه (ابتداء)؛ من قبيل النظر في المرآة، حيث يكون التفات الناظر تارة إلى الصورة المرئية في المرآة، فيجعل منها آلة ووسيلة لانعكاس الصورة المرئية، وأخرى يكون نظره إلى نفس المرآة بقطع النظر عن الصورة المرئية فيكون نظره إليها استقلالياً.

بعبارة أخرى: أفاد صاحب الكفاية أن المعنى الحرفي والمعنى الاسمي متّحدان ذاتاً، والاختلاف إنّما يكون بحسب اللحاظ. ففي الاسم يلحظ المعنى استقلالاً، وفي الحرف يلحظ آلة للغير، واللحاظ الآلي أو الاستقلالي خارج عن حريم المعنى بل يكون من شؤون الاستعمال.

قال ﷺ في الكفاية: «اعلم أنه وإن اشتهر بين الأعلام، أن الحرف ما دلّ على معنى في غيره، وقد بينّاه في الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت في ما تقدّم، عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى، وأنه فيهما ما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها، وإنما الفرق هو أنه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو. وعليه يكون كلّ من الاستقلال بالمفهومية، وعدم الاستقلال بها، إنّما اعتبر في جانب الاستعمال، لا في المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظة (من) في المعنى الاستقلالي، لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له، وإن كان بغير ما وضع له، فالمعنى في كليهما في نفسه كليّ طبيعيّ يصدق على كثيرين، ومقيّداً باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي، وإن كان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهناً كان جزئياً ذهنياً، فإن الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، وإن كان بالوجود الذهني، فافهم وتأمّل في ما وقع في المقام من الأعلام، من الخلط والاشتباه، وتوهّم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في

الحروف خاصّاً، بخلاف ما عداه فإنه عامّ»[١] .

ويستفاد من كلامه ﰆ أن الاختلاف بين الحرف والاسم اختلاف عرضي خارج عن المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه. وهو كيفية لحاظ الذهن للمعنى حين الاستعمال من الآلية والاستقلالية. وأن الحرف يشترك مع الاسم في المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه، فإنّ كلمة (من) و(لفظ الابتداء) وضعتا لمعنى واحد وهو مفهوم الابتداء، واستعملتا في معنى واحد وهو مفهوم الابتداء.

فإن قلت: فلماذا لا يمكن استعمال أحدهما في موضع الآخر؟

قلت: ليس كلّما اتّحد لفظ مع آخر في المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه حصل ترادف بحيث يمكن استعمال أحدهما محلّ الآخر، بل ربما يحصل الاتحاد من دون أن يكون هناك ترادف، كما لو كانت العلقة الوضعية مشروطة بشرط غير متوفّر في الآخر. فكلمة (من) وكلمة (الابتداء) وإن وضعتا لمفهوم الابتداء، ولكن الواضع اعتبر لزوم استعمال (من) فيما إذا لم يكن معنى الابتداء ملحوظاً استقلالياً، وشرط في كلمة (الابتداء) استعمالها فيما إذا لم يكن المعنى آلياً.

وهذا ما أجاب به ﰆ في الكفاية حيث قال: «الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كلّ منهما بوضع، حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره، كما مرت الإشارة إليه غير مرّة، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع، يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتّفقا في ما له الوضع، وقد عرفت - بما لا مزيد عليه - أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ٤١ ـ ٤٢.

أن يكون من خصوصياته ومقوّماته»[١].

النظرية الثالثة: نسبية المعنى الحرفي

ذهب مشهور المحقّقين بعد صاحب الكفاية إلى أن المعنى الحرفي والمعنى الاسمي متباينان ذاتاً، وأن حقيقة إحدهما غير حقيقة الآخر، وليس الفرق بينهما باختلاف كيفية اللحاظ فقط، بل إن الاختلاف في كيفية اللحاظ ناتج عن الاختلاف الذاتي بين المعنيين.

بعبارة أخرى: المدّعَى في كلمات المشهور أنّ الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي هو فرقٌ جوهريّ وذاتيّ، فالمعنى الحرفي هو سنخ معنى يختلف ذاتاً عن المعنى الاسمي، وهذه هي النكتة في عدم إمكان استعمال أحدهما محلّ الآخر.

قال الميرزا النائيني ﷺ: «القول الثالث هو أن للحروف معاني ممتازة بالهوية عن معاني الأسماء، ويكون الاختلاف بين الحرف والاسم راجعاً إلى الحقيقة، بحيث تكون معاني الحروف مباينة لمعاني الأسماء تبايناً كلّياً، لا أن معانيها متّحدة مع معاني الأسماء، ولا انها علامات صرفة ليس لها معاني . وهذا القول هو الموافق للتحقيق الذي ينبغي البناء عليه»[٢].

وقال السيد الخوئي ﷺ: «فالصحيح أن يقال: إن الأسماء والحروف متباينة سنخاً...»[٣].

وقال السيد الشهيد ﷺ: «والاتجاه الثالث هو الاتجاه القائل بالتغاير والتمايز الذاتي بين معاني الحروف والأسماء مع قطع النظر عن الخصوصيات

---

(١) **كفاية الأصول**، مصدر سابق: ص ١٢.

(٢) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١ - ٢، ص ٣٤.

(٣) **دراسات في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٤١.

العرضية الناشئة عن طروّ اللحاظ الآلي أو الاستقلالي عليها في مرحلة الاستعمال وهذا هو الاتجاه الذي ذهب إليه أكثر المحقّقين المتأخّرين من علماء الأصول»[1].

أضواء على النص

• قوله ﭬ: «**هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتاً**»، ونوعاً وحقيقة.

• قوله ﭬ: «**عنه**» عن الاسمي.

• قوله ﭬ: «**وإنما يختلف عنه اختلافاً طارئاً عرضياً**»، منشؤه اختلاف اللحاظ.

• قوله ﭬ: «**فـ (من) والابتداء يدلاّن على مفهوم واحد**»، ومعنى واحد، كما أنّ أسد والحيوان المفترس يدلاّن على معنى واحد.

• قوله ﭬ: «**وهذا المفهوم إذ لوحظ وجوده في الخارج**»، يعني بالحمل الشائع.

• قوله ﭬ: «**بهذين الطرفين**»، المبتدئ والمبتدأ منه.

• قوله ﭬ: «**فله نحوان من الوجود**»، أي للمعنى نحوان من اللحاظ.

• قوله ﭬ: «**وأخرى يلحظ بما هو حالة قائمة بالطرفين مطابقاً لواقعه الخارجي، ويسمّى باللحاظ الآلي**»، فإذا جعلنا الاستقلالية والآلية قيداً في المعنى الموضوع له في الذهن، فحينئذٍ لا يقبل الانطباق على الواقع الخارجي؛ لأنّ الآلية والاستقلالية لحاظان ذهنيان، فإذا قيد المعنى لا يكون قابلاً للانطباق على الخارج، ومن هنا اضطرّ صاحب الكفاية إلى القول بأنّ اللحاظين في العلقة لا في المعنى.

• قوله ﭬ: «**تدلّ عليه**»، أي تدلّ على ذلك المعنى.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٢٣٧.

• قوله ﷺ: «**بالنحو الأوّل**» الاستقلالي.

• قوله ﷺ: «**باللحاظ الثاني**» الآلي.

• قوله ﷺ: «**فيهما**»، أي في اللحاظين.

• قوله ﷺ: «**إلاّ أنّ هذا لا يعني أن اللحاظ الاستقلالي أو الآلي مقوّم للمعنى الموضوع له أو المستعمل فيه**»، المراد من المقوّم القيدية؛ لأنّه لو كان اللحاظ الذهني قيداً في المعنى فإنّ ذلك يجعل المعنى أمراً ذهنياً غير قابل للانطباق على الواقع الخارجي، من قبيل (الإنسان) عندما يقيَّد بالكلي المنطقي فإنه ـ حينئذٍ ـ لا يقبل الانطباق على الخارج.

• قوله ﷺ: «**وإنّما يؤخذ نحو اللحاظ قيداً لنفس العلقة الوضعية المجعولة للواضع**»، أي يؤخذ اللحاظ الآلي أو الاستقلالي قيداً للعلقة الوضعية المجعولة للواضع عندما وضع اللفظ للمعنى.

• قوله ﷺ: «**مقيّد بغير هذه الحالة**» فإذا استعملته في غير تلك الحالة يكون استعمالاً بلا وضع، فيكون مهملاً ولا يعطي النتيجة المطلوبة.

• قوله ﷺ: «**متبايناً ذاتاً**» لا ماهوياً. قد يعبّر المصنّف ﷺ عن التغاير بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي بالتغاير الماهوي، وهو تعبير لا يخلو من المسامحة، باعتبار أنّ المعنى الحرفي سنخ معنى لا ماهية له، والصحيح ـ كما عبّر هنا ـ أن يعبّر بالتغاير الذاتي بينهما.

• قوله ﷺ: «**وليس الفرق بينهما باختلاف اللحاظ فقط**»، وهو الاختلاف العرضي الذي ذكره صاحب الكفاية ﷺ.

(٤٩)

المعاني الحرفية

(٣)

- إبطال نظرية صاحب الكفاية
  وإثبات نظرية المشهور إجمالا
- معاني الحروف هي واقع النسب لا مفهوميهما.
- زيادة وتفصيل.
  - ✓ اعتراض المحقق الأصفهاني
  - ✓ اعتراض الميرزا النائيني
  - ✓ اعتراض السيد الخوئي
  - ✓ اعتراض الشهيد الصدر

أمّا الاتجاهُ الأوّلُ فيردُ عليه أنّ البرهانَ قائمٌ على التغايرِ السنخيِّ والذاتيِّ بينَ معاني الحروفِ ومعاني الأسماءِ، وملخّصُه أنه لا إشكالَ في أنّ الصورةَ الذهنيةَ التي تدلُّ عليها جملةُ (سارَ زيدٌ مِنَ البصرةِ إلى الكوفةِ) مترابطةٌ بمعنى أنها تشتملُ على معانٍ مرتبطةٍ بعضُها ببعضٍ، فلابدّ مِن افتراضِ معانٍ رابطةٍ فيها لإيجاد الربطِ بين (السيرِ) و (زيدٍ) و (البصرةِ) و (الكوفةِ)، وهذه المعاني الرابطةُ إن كانتْ صفةُ الربطِ عرضيةً لها وطارئةً، فلابدّ أن تكونَ هذه الصفةُ مستمدّةً مِن غيرِها، لأنّ كلَّ ما بالعرضِ ينتهي إلى ما بالذاتِ، وبهذا ننتهي إلى معانٍ يكونُ الربطُ ذاتياً لها، وليس شيءٌ من المعاني الاسميةِ يكونُ الربطُ ذاتياً له، لأنّ ما كان الربطُ ذاتياً ومقوّماً له - وبعبارةٍ أخرى عينَ حقيقتِه - يستحيلُ تصوّرُه مجرّداً عن طرفيهِ لأنه مساوقٌ لتجرُّدِه عن الربطِ، وهو خلفُ ذاتيّتِه له، وكلُّ مفهومٍ اسميٍّ قابلٌ لأن يُتصوّرَ بنفسِه مجرّداً عن أيِّ ضميمةٍ، وهذا يثبتُ أنّ المفاهيمَ الاسميةَ غيرُ تلك المعاني التي يكونُ الربطُ ذاتياً لها، وهذه المعاني هي مداليلُ الحروف، إذ لا يوجدُ ما يدلُّ على تلك المعاني بعدَ استثناءِ الأسماءِ إلاّ الحروفُ، وحتّى نفسُ مفهومِ النسبةِ ومفهومِ الربطِ المدلولِ عليهما بكلمتَي النسبةِ والربطِ، ليسا مِن المعاني الحرفيةِ، بل مِن المعاني الاسميةِ؛ لإمكانِ تصوُّرِهما بدونِ أطرافٍ.

وهذا يعني أنهما ليسا نسبةً وربطاً بالحمل الشايع وإن كانا كذلك بالحمل الأوّليّ. وقد مرَّ عليك في المنطق أنّ الشيءَ يصدقُ على نفسِه بالحمل الأوّليّ، ولكن قد لا يصدقُ على نفسِه بالحمل الشايعِ، كالجزئيِّ فإنه جزئيٌّ بالحمل الأوليِّ، ولكنّه كلّيٌ بالحمل الشايع. وهذا البيانُ كما يُبطلُ الاتجاهَ الأولَ يبرهنُ على صحّةِ الاتجاهِ الثاني إجمالاً.

الشرح

في هذا المقطع من البحث يقيم السيد الشهيد قدس سره دليلاً وبرهاناً يبطل من خلاله نظرية صاحب الكفاية قدس سره، وبنفس الوقت يثبت نظرية المشهور إجمالاً، وحيث إنّ الأخيرة جامعة لنظريات متعدّدة ـ كما سوف يتّضح ـ ناسب أن يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: إبطال نظرية صاحب الكفاية وإثبات نظرية المشهور إجمالاً.

المقام الثاني: في تفصيلات نظرية المشهور التي يتبنّاها المصنّف قدس سره[1].

المقام الأول: إبطال نظرية الآخوند وإثبات نظرية المشهور إجمالاً

في هذا المقام يريد المصنّف قدس سره إثبات أنّ التغاير بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي تغاير ذاتي لا عرضي، والبرهان على ذلك يتوقّف على بيان مقدّمة، حاصلها: أنّ هناك قاعدة فلسفية تقرّر أن كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات وإلا لتسلسل. فكلّ شيء يعرض عليه شيء آخر بحيث لم يكن ذلك الشيء متّصفاً بالشيء العارض بذاته، صحّ السؤال عنه. فالماء ـ مثلاً ـ بذاته ليس حاراً، فإذا عرضت عليه الحرارة جاز لك أن تسأل: لِمَ صار الماء حاراً، فإن قيل لك: لأنّه في قِدر حار، سألت مرّة أخرى: لِمَ صار القدر حاراً، وسوف يستمرّ السؤال ولن ينقطع إلا إذا وصلت السلسلة إلى شيء تكون الحرارة من ذاتياته؛ لأنّ الذاتي لا يعلّل.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة، نقول: لا إشكال في أنّ المعنى والصورة الذهنية التي تدلّ عليها جملة (سار زيد من البصرة إلى الكوفة) تشتمل على معانٍ

---

(١) المقام ـ الثاني ـ سوف نبحثه في المقطع التالي.

اسمية دلّ عليها لفظ زيد والبصرة والكوفة، وأخرى حرفية دلّ عليها لفظ من وإلى، مترابطة بعضها بالبعض، وهذا واضح بالوجدان. وهذا يقتضي وجود معانٍ رابطة من داخل الجملة تربط بين معنى السير ومعنى زيد ومعنى البصرة ومعنى الكوفة. وهذه المعاني الرابطة إن كانت صفة الربط فيها ذاتية فذاك، وإن كانت عرضية فلابدّ أن تكون صفة الربط فيها مستمدّة من غيرها. وحينئذٍ نقول: هل صفة الربط لذلك الغير ذاتية أم عرضية؟ فإن كانت ذاتية ثبت المطلوب، وإن كانت عرضية عاد السؤال إلى تلك الذات، وهكذا حتى نتتهي إلى معانٍ يكون الربط ذاتياً لها ولا ينفكّ عنها؛ لأنّ كلّ ما بالعرض لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات؛ لبطلان التسلسل.

ثمّ إنّ هذه المعاني الرابطة والتي صفة الربط فيها ذاتية، إمّا أن تكون هي المعاني الاسمية، أو المعاني الحرفية، ولا ثالث.

فإن قلت: هي المعاني الاسمية.

قلت: هذا باطل بالوجدان؛ لوضوح أنّ الأسماء قابلة أن تتصوّر في حدّ ذاتها بلا حاجة إلى ربط، وما كان الربط ذاتياً له يستحيل أن يتجرّد عنه؛ لاستحالة تجرّد الشيء عن ذاتياته.

ولّما ثبت أن هذه المعاني الرابطة ليست هي المعاني الاسمية، تعيّن أن تكون هي مداليل الحروف ومعانيها؛ لانحصار الدوالّ بهما.

فتحصّل في النهاية أن التغاير بين المعاني الاسمية والمعاني الحرفية تغاير ذاتي؛ لأنّ ما يتقوم بذاته بالربط يغاير ذاتاً ما لا يتقوم بذاته بالربط.

معاني الحروف هي واقع النسب والربط لا مفهوميهما

إنّ مفهوم النسبة ومفهوم الربط اللذين هما مدلولان لكلمتي النسبة والربط هما من المعاني الاسمية؛ لإمكان تصوّرهما في الخارج من دون أطراف،

فهما ليسا من المعاني الحرفية التي يستحيل تصوّرها من دون طرفين. وهذا يعني أن مفهوم النسبة والربط ليسا نسبة وربطاً بالحمل الشائع وإن كانا كذلك في الحمل الأولي.

بعبارة أخرى: إنّ كلمتي الربط والنسبة ليستا مرادفتين لكلمة (من)؛ لأنّهما من المعاني الاسمية، وعندما نقول أنّ كلمة (من) تدلّ على النسبة نقصد بذلك الدلالة عليها بالحمل الشائع لا الحمل الأولي وكمفهوم اسمي، فإنّ مفهوم النسبة معنى اسمي لا حرفي، لذا لا يصحّ استبدال كلمة (من) بكلمة (ربط).

توضيح ذلك: ثبت في محلّه أنّ الحمل متقوّم بشرط واقعي وهو الاتحاد المفهومي في الحمل الأولي، والاتحاد الوجودي في الحمل الشائع، فإذا تمّ هذا الشرط بين طرفين صحّ حمل أحدهما على الآخر. أو فقل: إن ملاك صحّة الحمل الأولي الذاتي إنّما هو اتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً وحقيقة، واختلافهما اعتباراً كالتفصيل والإجمال ونحوهما، كقولك (الانسان حيوان ناطق)، وملاك صحّة الحمل الشائع الصناعي إنّما هو اتحاد الموضوع والمحمول في الخارج، بأن يكونا موجودين بوجود واحد فيه، واختلافهما في المفهوم كقولك (زيد انسان). وهذا يعني: أن صحّة الحمل الشائع ترتكز على ركيزتين:

الأولى: اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي واقعا وحقيقة.

الثانية: تغايرهما في المفهوم الذهني كذلك. وأما إذا كان الموضوع مغايراً مع المحمول في الوجود الخارجي فلا يمكن حمله عليه، لأنه من حمل المباين على المباين.

فعندما نقول الربط ربط بالحمل الأولي نقصد بذلك أن هذين المفهومين متّحدان وأحدهما عين الآخر؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وعندما نقول هو ليس ربطاً بالحمل الشائع فباعتبار أنّ نظرنا إلى المصداق الخارجي

للشيء، ومفهوم الربط بما هو مفهوم ذهني يمكن تصوّره من دون طرفين وهذا يعني أنه ليس من مصاديق الربط؛ لأن الربط بالحمل الشائع يستحيل انفكاكه عن الطرفين.

وهذا نظير ما مرّ في المنطق من أنّ الشيء قد يصدق على نفسه بالحمل الأولي، ولا يصدق على نفسه بالحمل الشائع، من قبيل الجزئي فهو يصدق على نفسه بالحمل الأولي لأنّ النظر إلى المفهوم، ولا يصدق على نفسه بالحمل الشائع لأن الجزئي الموجود في الذهن ليس مما يمتنع انطباقه على كثيرين كزيد وبكر وعمرو، فلا يكون مصداقاً للجزئي الحقيقي... فالجزئي كمفهوم ينطبق على مصاديق هو كلّي. نعم، الجزئي الموجود في الخارج كزيد الذي لا ينطبق على كثيرين هو جزئي حقيقي.

ثمّ اعلم أن هذا المطلب قد أشار إليه المحقّق العراقي ﰐ عند تعرّضه للمشرب الثالث في تفسير حقيقة المعنى الحرفي، وبيان الفرق بينه وبين المعنى الاسمي، حيث قال: «الثالث من المشارب في الحروف: ما سلكه جماعة من الأساطين من كون معاني الحروف عبارة عن الروابط الخاصّة والنسب والإضافات المتحقّقة بين المفهومين التي هي من سنخ الإضافات المتقوّمة بالطرفين، فكان لفظ (في) في قولك: (الماء في الكوز) مثلاً، موضوعاً للربط الخاصّ الذي كان بين مفهوم الماء ومفهوم الكوز، وهكذا لفظ (من) في قولك: سرت من البصرة، وإلى وعلى وحتى ونحوها من الحروف، بل الهيئات أيضاً كما سيأتي إن شاء الله، فيكون الجميع موضوعاً للروابط الخاصّة الذهنية بين المفهومين، لكن لا مفهوم الربط الذي هو معنى اسمي، بل ما هو واقع الربط الذهني ومصداقه بالحمل الشائع، فإنك إذا لاحظت السير الخاصّ المضاف بدوه إلى البصرة وكذلك الماء والكوز تجد في نفسك أموراً ثلاثة: مفهوم السير، ومفهوم البصرة، والتعلّق الخاصّ بينهما، وهكذا في مثال الماء في

الكوز، فكان لفظ (في) ولفظ (من) في المثالين موضوعاً لذاك الربط والتعلّق الخاصّ الذي بين مفهوم السير والبصرة ومفهوم الماء والكوز؛ لأنه كما يحتاج مفهوم السير والبصرة ومفهوم الماء والكوز إلى لفظ خاصّ يحكى عنه في مقام تفهيم المقصود وإظهار ما في الضمير، كذلك ذلك الربط والتعلّق الخاصّ بينهما، حيث لا يكاد يغني عنه الألفاظ الموضوعة للمفاهيم الاسمية التي بها تقوم تلك الروابط والإضافات الخاصّة كما هو واضح»[1].

زيادة وتفصيل

لم يتعرّض المصنّف ﭬ في المتن إلى الاعتراضات والإيرادات التي ذكرها الأعلام من الأصوليين على نظرية الآخوند ﭬ، واكتفى بإقامة البرهان على نظرية المشهور، ونحن نشير إلى بعض تلك الاعتراضات إتماماً للفائدة.

اعتراض المحقق الأصفهاني

اعترض المحقّق الاصفهاني ﭬ في النهاية على نظرية صاحب الكفاية بقوله: «إن الاسم والحرف لو كانا متّحدي المعنى، وكان الفرق بمجرّد اللحاظ الاستقلالي والآلي لكان طبيعي المعنى الوحداني قابلاً لأن يوجد في الخارج على نحوين كما يوجد في الذهن على طورين مع أن الحرفي كأنحاء النسب والروابط لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد وهو الوجود لا في نفسه، ولا يعقل أن توجد النسبة في الخارج بوجود نفسي»[2].

وقد أورد السيد الشهيد على ما أفاده المحقّق الاصفهاني بما نصّه: «إننا وإن كنا نؤمن ـ على ما سوف يتّضح ـ بأنّ المعنى الحرفي لا يوجد في الذهن آلياً،

(١) **نهاية الأفكار**، مصدر سابق: ج ١ – ٢، ص ٤٢ – ٤٣.

(٢) **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٦.

لكن البرهنة على ذلك بأنّ وجوده الخارجي لا يكون إلا آلياً غير صحيحة، إذ لا برهان على ضرورة كون أقسام الوجود الذهني مطابقة لما في الخارج، بل نبرهن على خلافه، وذلك بالتمثيل بالأعراض، فالبياض مثلاً لا يوجد في الخارج إلا في محل، لكنّه يوجد في الذهن تارة في محلّ حينما يتصوّر الجسم الأبيض، وأخرى مستقلاً حينما يتصوّر نفس البياض»[1].

ولكن السيد الحائري حفظه الله ناقش فهم أستاذنا الشهيد لعبارة المحقّق الأصفهاني بقوله: «لا يخفى أنّ صدر عبارة الشيخ الأصفهاني تتّئُ وإن كان يوهم ما نقله عنه أستاذنا الشهيد ـ رضوان الله عليه ـ هنا من مجرّد التمسّك بأن النسبة ليس لها نحوان من الوجود في الخارج، فكذلك لا يمكن أن يكون لها نحوان من الوجود الذهن؛ ولذا نقض عليه ـ رضوان الله عليهما ـ بالعرض الذي له نحو واحد من الوجود في الخارج، وهو الوجود في المحلّ والوجود الاستقلالي، وذكر: أنه لا برهان على ضرورة تماثل أنحاء الوجود الذهني تماماً لأنحاء الوجود الخارجي، ولكن مراجعة تمام عبارة الشيخ الإصفهاني تتّئُ، تُثبت بوضوح أن المقصود لم يكن هو هذا التقريب الساذج، وهو ملتفت إلى هذا الفرق بين النسبة والعرض.

وحاصل مقصوده في المقام هو: أن العرض إنّما يكون بحاجة إلى محلّ في وجوده الخارجي لا في ماهيّته وهويّته، فالعرض ـ كالبياض مثلاً ـ مستقلّ في الهوية والماهية عن الجسم الأبيض ولكنّه مفتقر إليه في وجوده الخارجي، وهذا الافتقار كان مخصوصاً بالوجود الخارجي ولم يشمل بالوجود الذهني، فأمكن وجوده في الذهن مستقلاً.

وبكلمة أخرى: إن العرض له وجود نفسي في الخارج كالعين، بفرق: أن

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج١ ق١، ص١٢٧.

العين لها وجود في نفسه لنفسه، ولكن العرض له وجود في نفسه لغيره. وأما النسبة فليس لها وجود نفسي في الخارج أصلاً، وإلا لم يكن ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فتحتاج إلى رابطة أخرى، والنسبة مبتلاة بالنقص في ذاتها وهويتها، فهي في هويتها متقوّمة بالطرفين، فكما يستحيل وجودها مستقلاً في الخارج كذلك يستحيل وجودها مستقلاً في الذهن.

وهذا البيان ـ كما ترى ـ لا يرد عليه النقض بالإعراض الوارد في كلام أستاذنا الشهيد ﷺ. نعم، برهنته على عدم إمكان وجود هذه النسبة في الذهن بوجودين، ببيان: أن النقص والفقر ثابتان في ذاتها وهويتها لا في وجودها الخارجي بعد فرض كمالها الذاتي متوقّفاً على الفهم الفلسفي القائل بأن الماهية توجد في الذهن حقيقة كما توجد في الخارج حقيقة، وإنما الاختلاف في نوع الوجود، فما هو من شؤون الوجود الخارجي كمحرقية النار لا يتعدى إلى الذهن؛ ولذا ترى أن النار في الذهن لا تحرق الذهن، وما هو من شؤون الماهية تراه ثابتاً في الخارج وفي الذهن، كزوجية الأربعة.

وفي المقام بما أن النقصان والافتقار كان من شأن ماهية النسبة فهو ثابت في الذهن أيضاً كما هو ثابت في الخارج، وهذا بخلاف نقص الأعراض وافتقارها إلى المحلّ فإن ذلك من شؤون الوجود الخارجي للعرض، لا من شؤون ماهيّته؛ ولذا يمكن تواجد العرض في الذهن مستقلاً عن المحل. أمّا لو أنكرنا هذه القاعدة الفلسفية، وقلنا: إنّ الوجود الذهني ليس إلا تصويراً عما في الخارج، فبطبيعة الحال ينهار هذا البرهان، بل يمكن إرجاع النقض أيضاً بأن يقال: لو كان تصوير الذهن عما في الخارج بصورتين مختلفتين غيرَ ممكن، فكيف وقع ذلك في باب الأعراض؟!

ولكن يمكن أن يستبدل البرهان الذي ينهار بإنكار تلك القاعدة الفلسفية ببيان آخر، وهو: أن يقال: إن ما يكون في ذاته متلاشياً في الغير وفانياً كيف

يمكن للذهن أن يأخذ عنه صورة في غير ضمن صورة ما تلاشى فيه؟! وبهذا تختلف النسبة عن العرض الذي ليس في ذاته متلاشياً في الغير. والفرق بينهما: أن العرض وإن كان لا يوجد في الخارج إلا في المحلّ لكن الذهن قادر على أن يجرّده عن محله. أمّا النسبة المفتقرة في هويتها إلى الطرفين فبمجرّد أن يجرّدها الذهن من طرفيها لا يبقى شيء حتى في عالم التقرّر لكي يصوّره، فلا طريق للذهن إلى تصويرها إلا تصوير المفنى فيه والمتلاشى فيه الذي هو تصوير ضمني للفاني والمتلاشي»[1].

اعتراض الميرزا النائيني

ذكر الميرزا النائيني ﰠ «أن صاحب هذا القول تتركب دعواه من أمرين:

الأول: دعوى أنّ كلاً من الحرف والاسم وُضع للقدر المشترك، بين ما يستقلّ بالمفهومية، وما لا يستقلّ.

الثاني: دعوى كون عدم صحّة استعمال الحرف في مقام الاسم و بالعكس إنما هو لأجل منع الواضع عن ذلك في مقام الاستعمال وأخذ كلّ من قيد الآلية والاستقلالية شرطاً في ناحية الاستعمال.

ولكن لا يخفى فساد كلّ من الأمرين.

أما الأول: فلأن المعنى في حاقّ هويّته، إما أن يستقلّ بالمفهومية، وإما أن لا يستقلّ. فالأمر يدور بين النفي والإثبات من دون أن يكون في البين جامع، إذ ليس في المعنى تركيب من جنس وفصل لكي يُتوهَّم وضع كلّ من الحرف والاسم بإزاء الجنس، وتكون الآلية والاستقلالية من الفصول المنوّعة للمعنى كالناطقية والصاهلية؛ لما تقدّم في الأمر الأول من أن المعنى بسيط غاية البساطة، ليس فيه شائبة التركيب، وعليه يبتنى عدم الدلالة التضمّنية، كما

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج١ ق١، ص١٢٥ ـ ١٢٧، الهامش.

نوضّحه في محلّه إن شاء الله. فالمعاني في وعاء العقل، كالأعراض في وعاء الخارج في كونها بسيطة لا تركيب فيها، ولذا كان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، كما في السواد و البياض، أو السواد الشديد والضعيف، حيث كان امتياز السواد الشديد عن الضعيف بنفس السواد، وكذا امتياز السواد عن البياض إنما يكون بهويّة ذاته لا بالفصول المنوّعة، كما في المركّبات، بل السواد بما أنه لون، يمتاز عن البياض في حدّ ذاته، وكذا الشديد والضعيف مع اشتراكهما في الحقيقة يمتازان بنفس الحقيقة، من دون أن يكون هناك مايز خارجي. هذا حال الأعراض.

وكذا الحال في المعاني، حيث إن المعاني عبارة عن المدركات العقلية التي لا موطن لها إلا العقل وهي من أبسط البسائط، وامتياز بعضها عن بعض يكون بنفس الهوية، لا بالفصول المنوّعة، و ليس لها جنس وفصل، فدعوى كون ألفاظ الحروف والأسماء موضوعة للقدر الجامع بين الالية والاستقلالية مما لا محصّل لها، إذ لا يعقل أن يكون المعنى لا مستقلّاً ولا غير مستقلّ، فإنه يكون من ارتفاع النقيضين، فتأمّل جيّداً.

وأما الثاني: فهو أوضح فساداً؛ لما فيه أولاً: من أن ذلك مبنيّ على أن يكون للألفاظ واضع خاصّ لكي يتأتى منه اشتراط ذلك، وقد تقدّم امتناع ذلك في أول المبحث، مع أنه لو فرض ثبوت واضع خاصّ فمن المقطوع أنه لم يشترط ذلك في مقام الوضع، لأن ذلك خارج عن وظيفة الواضع، إذ وظيفة الواضع إنما هي تعيين مداليل الألفاظ، لا تعيين تكليف على المستعملين، لأنه لا ربط للاستعمال بالواضع.

وثانياً: هب أن الواضع اشترط ذلك، وفرض أن هذا الشرط مما يلزم العمل به، فما الذي يلزم من مخالفة الشرط باستعمال الحروف مقام الأسماء، إذ غاية ما يلزم هو مخالفة الواضع، وهذا لا يوجب كون الاستعمال غلطاً، إذ لا

يقصر عن المجاز، بل ينبغي أن يكون هذا أولى من المجاز، لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وهذا استعمال في ما وضع له، غايته أنه على غير جهة ما وضع له، وهذا لا يوجب استهجان الاستعمال، مع أنه من الواضح استهجان استعمال كلمة (من) في مقام كلمة (الابتداء) و (إلى) في مقام (الانتهاء) و (في) في مقام الظرفية»[1] .

اعتراض السيد الخوئي

ذكر السيد الخوئي ﰂ في المحاضرات أن لازم ملاك الحرفية ملاحظة المعنى آلة، وملاك الاسمية ملاحظة المعنى استقلالاً صيرورة جملة من الأسماء حروفاً لمكان ملاك الحرفية فيها، وهو لحاظها آلة ومرآة، كالتبيّن المأخوذ غاية لجواز الأكل والشرب في قوله تعالى: ﴿ **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ...**﴾ الآية، فإنه قد أُخذ مرآةً وطريقاً إلى طلوع الفجر، من دون أن يكون له دخل في حرمة الأكل والشرب وعدمها، فبذلك يعلم: أن كون الكلمة من الحروف لا يدور على لحاظه آلياً.

وبتعبير آخر: إذا كان الملاك في كون المعنى حرفياً تارة واسمياً أخرى هو اللحاظ الآلي والاستقلالي، وكان المعنى بحد ذاته لا مستقلاً ولا غير مستقلّ، فكلّ ما كان النظر إليه آليا فهو معنى حرفي، فيلزم محذور صيرورة جملة من الأسماء حروفاً. هذا أوّلاً.

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١ – ٢، ص ٤٨ – ٤٩. وقال في أجود التقريرات: «إن المعنى يستحيل أن يكون في حد ذاته لا مستقلاً ولا غير مستقلّ وليس هذا إلا ارتفاع النقيضين. مضافاً إلى أن تقييد الاستعمال في مقام الوضع لا يزيد على تقييد الموضوع له، فكما أنه يصحّ الاستعمال في غير الموضوع له مجازاً، فليكن استعمال الاسم في موضع استعمال الحرف وبالعكس كذلك». **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج ١، ص ١٥.

وثانياً: إن ما هو المشهور من أن المعنى الحرفي ملحوظ آلة، لا أصل له؛ وذلك لأنه لا فرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي في ذلك، إذ كما أن اللحاظ الاستقلالي والقصد الأولي يتعلّقان بالمعنى الاسمي في مرحلة الاستعمال كذلك قد يتعلّقان بالمعنى الحرفي، فإنه هو المقصود بالإفادة في كثير من الموارد، وذلك كما إذا كان ذات الموضوع والمحمول معلومين عند شخص، ولكنّه كان جاهلاً بخصوصيتهما فسأل عنها فأجيب على طبق سؤاله، فهو والمجيب إنّما ينظران إلى هذه الخصوصية نظرة استقلالية.

مثلاً: إذا كان مجيء (زيد) معلوماً ولكن كانت كيفية مجيئه مجهولة عند أحد فلم يعلم أنه جاء مع غيره أو جاء وحده فسأل عنها، فقيل: إنه جاء مع عمرو فالمنظور بالاستقلال والملحوظ كذلك في الإفادة والاستفادة في مثل ذلك إنّما هو هذه الخصوصية التي هي من المعاني الحرفية، دون المفهوم الاسمي فإنه معلوم، بل إن الغالب في موارد الإفادة والاستفادة عند العرف النظر الاستقلالي والقصد الأولي بإفادة الخصوصيات والكيفيات المتعلّقة بالمفاهيم الاسمية[1].

وقد بيّن السيد الخوئي هذا الإيراد في هامشه على أجود التقريرات، حيث قال: «مضافاً إلى أن لحاظ المعنى آلة لو كان موجباً لكونه معنى حرفياً لزم منه كون كلّ معنى اسميّ يؤخذ معرّفاً لغيره في الكلام وآلة للحاظه كالعناوين الكلّية المأخوذة في القضايا معرفات للموضوعات الواقعة معنىً حرفياً. كما أن لحاظ المعنى حالة لغيره لو كان موجباً لكونه معنىً حرفياً لزم منه كون جميع المصادر معاني حرفية فإنها تمتاز عن أسماء المصادر بكونها مأخوذات بما أنها أوصاف لمعروضاتها، بخلاف أسماء المصادر الملحوظ فيها الحدث بما أنه شيء

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٦ ـ ٦٧.

في نفسه مع قطع النظر عن كونه وصفاً لغيره»[١].

وقد أورد السيد الشهيد ﭬ على ما أفاده أستاذه الخوئي بما حاصله: أن المراد بالآلية هنا فناء مفهوم في مفهوم آخر لا فناء العنوان في المصداق الخارجي الذي ليس من هذا الباب، بل من باب ملاحظة المفهوم الواحد بالحمل الأولي فيرى به المعنون، ولذلك يحكم عليه بأحكام في المعنون وإن كان في واقعه وبالحمل الشايع مغايراً مع المعنون[٢].

وإيراد السيد الشهيد ﭬ مبتنٍ على تفسير عبارة السيد الخوئي ﭬ في الأجود بمعنى فناء العمومات في مصاديقها الخارجية؛ لذا أورد عليه بما تقدّم.

«ولكن الذي يبدو من عبارة المحاضرات ـ المتقدّمة ـ أنّ مقصوده ليس هو هذا المعنى، أو كان هذا المعنى مقصوداً في تعليقه على أجود التقريرات ثمّ صحّحه وبدّله بالبيان الموجود في المحاضرات، ففي المحاضرات قد نقض بمثل مرآتية التبيّن في الآية الشريفة لحلول الفجر، فليس التبيّن ملحوظاً بذاته وموضوعاً لحرمة الأكل والشرب، وإنما أُخذ مرآة وطريقاً إلى طلوع الفجر، فلو كانت ميزة المعنى الحرفي أنه لوحظ آلة لغيره وفانياً فيه، لزم أن يكون معنى التبيّن هنا معنى حرفياً. وهذا البيان لا يرد عليه إشكال أستاذنا الشهيد ﭬ، فإن فناء معنى التبيّن في معنى طلوع الفجر إنّما هو فناء مفهوم في مفهوم كما هو الحال في المعاني الحرفية، لا فناء المفهوم في المصداق أو العنوان في المعنون.

إلا أن هذا البيان أيضاً غريب؛ فإن مقصود القائل بفناء المعنى الحرفي في المعنى الاسمي إنّما هو الفناء في باب دلالات الألفاظ على مستوى الدلالة اللغوية التصوّرية، لا على مستوى الأهداف، أو على مستوى الدلالات

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج ١ – هامش ص ١٥.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص ٢٣٥.

الجدية، أو على مستوى الملاكات، ومن الواضح: أن التبيّن في الآية لا يعطي على مستوى الدلالة اللغوية وعلى مستوى استعمال اللفظ في معناه اللغوي إلا معنى التبيّن، وليس فانياً في معنى طلوع الفجر بمعنى اندكاك هذا في ذاك في عالم التصوّر، إلا أنّه كان الهدف من إعطاء مسألة التبيّن كمقياس لترك الأكل والشرب، أو كان الملاك في ذلك أن التبيّن يكون دليلاً على طلوع الفجر، أو أن المراد الجدّي هو طلوع الفجر، وأين هذا من الفناء المدّعى للمعاني الحرفية في المعاني الاسمية»[1].

اعتراض الشهيد الصدر

بعد أن فنّد السيد الشهيد الصدر‏ﷺ ـ في بحوثه ـ جميع الاعتراضات المتقدّمة، أورد على صاحب الكفاية بما نصّه «إنه يوجد عندنا شيئان:

أحدهما: مفهوم الابتداء، أي كون السير قد ابتدأ من البصرة.

والآخر: النسبة الواقعة بين السير والبصرة.

وهما أمران مستقلاّن، بدليل: أن مفهوم الابتداء قابل لأن يوجد بوجود استقلالي في الذهن، وكلّ إنسان يستطيع أن يتصوّر أن مفهوم الابتداء دون أن يتصوّر أطرافه، وبحسب القائمة المعروفة للمقولات العشر يمكن إدخاله في مقولة الإضافة من قبيل الأبوّة والبنوّة. وأما حاقّ النسبة بين السير والبصرة فلا يمكن وجودها في الذهن مستقلاً؛ لما سوف نبرهن عليه من أنها بذاتها فقيرة ومتعلّقة بالغير، فلا يمكن لحاظها مستقلاً، فهي أمر تعلّقي ماهيةً ووجوداً. فمن يقول بأن معنى (من) ومعنى الابتداء واحد هل يقصد أن معنى الابتداء هو النسبة كَـ(مِن) أو يجرّد كلمة (من) من معنى النسبة، ويقول إن معناها هو الابتداء؟ فإن قصد الثاني وقال: إنّ (من) والابتداء كلاهما

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج١ ق١، هامش ص١٢٩ ـ ١٣٠.

بمعنى الابتداء، إلا أنه حينما يلحظ الابتداء لحاظاً مستقلاً يسمّى بالابتداء، وحينما يلحظ فانياً وحالة في غيره يسمّى بـ(من).

قلنا: إن الابتداء وإن كان قابلاً للحاظين بمعنى أنه تارة يلحظ بما هو هو وأخرى بما هو حالة وطور غيره، لكنّه حينما يلحظ بما هو حالة وطور لغيره لا محالة يشتمل على نسبة بين الابتداء وبين ما كان طوراً له؛ لأن كلاً منهما مفهوم استقلالي وكلّ مفهوم استقلالي إذا أريد ربطه بمفهوم استقلالي آخر فلا محالة لابدّ من لا ربط ونسبة بينهما، ففي مورد لحاظ الابتداء طوراً وحالة في غيره يوجد ابتداء وتوجد نسبة فإن كان (من) للابتداء كما فرض، احتجنا إلى دالّ آخر على النسبة وليس ما يدلّ على النسبة إلا الحرف، بمعنى يشمل الهيئات، فرجعنا إلى أن معنى الحرف هو النسبة وهو مباين لمعنى الاسم. فكلمة (من) في (سرت من البصرة) ليس معناها الابتداء وإلا لاحتاج إلى نسبة، وليس معناها النسبة بين الابتداء والبصرة إذ لا ابتداء عندئذٍ في الكلام، وعليه فيجب أن يكون معناها النسبة بين السير والبصرة.

وإن قصد الأول وقال إننا نسلّم أن معنى (من) هو حاقّ النسبة وكنّا نقول إن معنى الابتداء أيضاً هو حاقّ النسبة قلنا إننا سوف نبرهن على أن حاقّ النسبة لا يمكن أن يوجد في الذهن مستقلاً، ومن الواضح أن مفهوم الابتداء يمكن تصوّره في الذهن مستقلاً»[1].

ويمكن أن يضاف ـ إلى ما تقدّم من الاعتراضات ـ أنّ تفسير الآخوند مبنيّ على أن العلقة بين اللفظ والمعنى اعتبارية محضة قابلة للتقييد وعدمه، وهذا خلاف التحقيق القاضي بأن العلقة بين اللفظ والمعنى إنّما هي تكوينية لا تقبل التعليق، فهي إمّا أن تكون موجودة أو لا؛ لأنّ نسبتها إلى اللفظ

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج١ ق١، ص١٣٣ـ ١٣٥.

والمعنى نسبة العلّة والمعلول، فكلما وجدت العلّة وجد المعلول. فكأنه ﷺ لم يلتفت إلى حقيقة الوضع وافترضه عملية اعتبارية مع أن حقيقته تكوينية لا يمكن أن تشرط بشرط اللحاظ الآلي أو اللحاظ الاستقلالي.

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**وملخّصه**»، أي وملخّص البرهان الذي يقيمه المصنّف ﷺ لإبطال نظرية صحاب الكفاية وإثبات نظرية المشهور.

• قوله ﷺ: «**إن الصورة الذهنية التي تدلّ عليها جملة (سار زيد من البصرة إلى الكوفة) مترابطة**»، أي ليست مفاهيم متناثرة ومنفصلة بعضها عن البعض الآخر، بل يوجد بين هذه المفاهيم نوع من الترابط.

• قوله ﷺ: «**فيها**»: أي أن المعاني الرابطة لابدّ من افتراضها في نفس الجملة؛ لأنّه لا يتصوّر أن يكون الربط أمراً خارجياً.

• قوله ﷺ: «**وهذه المعاني الرابطة إن كانت صفة الربط عرضية لها**»، المسألة محصورة بين اثنين لا ثالث لهما، إمّا أن تكون حقيقة هذه المعاني الربط وهو ذاتي لها، وإما أن تكون صفة الربط طارئة عليها، وعلى كلا الاحتمالين سوف ننتهي إلى معانٍ يكون الربط من ذاتياتها؛ باعتبار أن كلّ ما بالعرض لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، وإلا لزم التسلسل في القضية الواحدة إلى ما لا نهاية، وهو ممتنع.

• قوله ﷺ: «**يكون الربط ذاتياً**» الذاتي هنا بمعنى أنّ حقيقته الربط، فإذا كان الشيء حقيقته الربط فحينئذٍ يستحيل أن ينقلب عما هو عليه.

• قوله ﷺ: «**وليس شيء من المعاني الاسمية يكون الربط ذاتياً له**»، والذي يدلّ على ذلك إمكان تعقّلها بلا حاجة إلى تعقّل شيء آخر، ولو كان شيء من المعاني الاسمية ـ ولو بنحو الموجبة الجزئية ـ الربط ذاتي له لما أمكن تعقّله

مستقلاً.

• قوله تَتَرُّ: «**عين حقيقته**» الربط عين حقيقته بالحمل الشائع.

• قوله تَتَرُّ: «**يستحيل تصوّره مجرّداً عن طرفيه لأنّه مساوق لتجرّده عن الربط وهو خلف ذاتيته له**»، أي ذاتية الربط لذلك الشيء، من قبيل استحالة تصوّر الإنسان بلا حيوانية ناطقية؛ لأنهما عين الإنسان ومقوّمان له، فلا يعقل أن يوجد إنسان وليس بحيوان ولا ناطق. كذلك إذا كان معنى الربط ذاتياً له استحال تجرّده عن ربطه؛ لأنّه لو تجرّد عن كونه رابطاً لما كان تلك الذات؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن ذاته مستحيل.

• قوله تَتَرُّ: «**وهذه المعاني هي مداليل الحروف**»، وبهذا يثبت أن المعنى على قسمين: معنىً يمكن تصوّره مستقلاً وآخر لا يمكن تصوّره إلاّ من خلال طرفيه حقيقة، ولو تصوّرناه من غير طرفيه كان غيره. فعندما نقول أن (من) تفيد الابتداء، هذا لا يعني أن معناها الابتداء، لذا عبّر المصنّف بالتناظر لا الترادف، ولو كان الابتداء نفس معنى (من) لكان مرادفاً لها، مع أن (من) معنى حرفي لا يظهر له معنىً إلاّ من خلال طرفيه، بخلاف الابتداء الذي هو معنى اسمي يمكن أن يلحظ مستقلاً.

• قوله تَتَرُّ: «**إذ لا يوجد ما يدلّ على تلك المعاني بعد استثناء الأسماء إلا الحروف**» أي لا يوجد ما يدلّ على تلك المعاني التي يكون الربط فيها عين حقيقتها وذاتيّاً لها في تلك الصورة الذهنية المترابطة إلا الحروف، لانحصار الدالّ على ذلك الربط بالأسماء والحروف، وقد تبين أن الأسماء ليست كذلك.

• قوله تَتَرُّ: «**بل من المعاني الاسمية**» التي يمكن تصوّرها بدون النظر إلى أيّ شيء آخر، فالنسبة والربط هما مما دلّ معنىً في نفسه، فهما من المعاني الاسمية.

• قوله تَتَرُّ: «**إنّهما**»، أي النسبة والربط.

• قوله ﷺ: «**وقد مر عليك في المنطق أنّ الشيء يصدق على نفسه بالحمل الأولي**»؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال.

• قوله ﷺ: «**ولكن قد لا يصدق على نفسه بالحمل الشائع**»، جاء بكلمة (قد) لبيان صدق الشيء على نفسه في الحمل الشائع في بعض الأحيان، من قبيل الكلي فهو كذلك بالحمل الأولي وبالحمل الشائع.

(٥٠)

المعاني الحرفية

(٤)

- بيان أصل التغاير الذاتي بين المعاني الاسمية والمعاني الحرفية.
- تفسير السيد الخوئي للإخطارية والإيجادية الميرزائية
- إشكال السيد الخوئي على نظرية الميرزا.
- مناقشة فهم السيد الخوئي للإخطارية والإيجادية الميرزائية.
- تفسير السيد الشهيد للإخطارية والإيجادية الميرزائية

وتوضيحُ الكلام في تفصيلاتِ الاتجاهِ الثاني يقعُ في عدّةِ مراحلَ:

المرحلةُ الأولى: إنا حينَ نواجهُ ناراً في الموقدِ مثلاً ننتزعُ في الذهن عدّةَ مفاهيم:

الأولُ: مفهومٌ بإزاءِ النار .

والثاني : مفهومٌ بإزاءِ الموقد .

والثالثُ: مفهومٌ بإزاءِ العلاقةِ والنسبةِ الخاصّةِ القائمةِ بينَ النارِ والموقدِ.

غيرَ أنّ الغرضَ من إحضارِ مفهومَي النارِ والموقدِ في الذهن التمكّنُ بتوسّطِ هذهِ المفاهيم مِن الحكمِ على النارِ والموقدِ الخارجيينِ، وليس الغرضُ إيجادَ خصائصِ حقيقةِ النارِ في الذهن، وواضحٌ أنه يكفي لتوفيرِ الغرضِ الذي ذكرناهُ أن يكونَ الحاصلُ في الذهن ناراً بالنظر التصوّريِّ وبالحمل الأوليِّ؛ لما تقدّمَ منا سابقاً ـ في البحثِ عن القضايا الحقيقيةِ والخارجيةِ ـ مِن كفايةِ ذلك في إصدارِ الحكم على الخارج.

وأمّا الغرضُ من إحضارِ المفهومِ الثالثِ الذي هو بإزاءِ النسبةِ الخارجيةِ والربطِ المخصوصِ بين النارِ والموقدِ، فهو الحصولُ على حقيقةِ النسبةِ والربط، لكي يحصلَ الارتباطُ حقيقةً بينَ المفاهيمِ في الذهنِ. ولا يكفي أن يكونَ المفهومُ المنتزَعُ بإزاءِ النسبةِ نسبةً بالنظر التصوّريِّ وبالحمل الأوليِّ ـ أي مفهومِ النسبة ـ وليسَ كذلكَ بالحملِ الشايع والنظرِ التصديقيِّ، إذ لا يتمُّ حينئذٍ ربطٌ بينَ المفاهيم ذهناً.

وبذلك يتّضحُ أوّلُ فرقٍ أساسيٍّ بين المعنى الاسميِّ والمعنى الحرفيِّ، وهو أنّ الأولَ سنخُ مفهومٍ يحصلُ الغرضُ من إحضارِه في الذهن بأن يكونَ عينَ الحقيقةِ بالنظرِ التصوّريِّ، والثاني سنخُ مفهومٍ لا يحصلُ الغرضُ من إحضارِه في الذهنِ إلاّ بأن يكونَ عينَ حقيقتِه بالنظر التصديقيِّ.

وهذا معنىً عميقٌ لإيجاديةِ المعاني الحرفيةِ، بأن يُرادَ بإيجاديةِ المعنى الحرفيِّ كونُه عينَ حقيقةِ نفسِه لا مجرّدَ عنوانٍ ومفهومٍ يُري الحقيقةَ تصوّراً ويغايرُها حقيقةً، والأنسبُ أن تُحملَ إيجاديةُ المعاني الحرفيةِ التي قالَ بها المحقّقُ النائينيُّ على هذا المعنى، لا على ما تقدّمَ في الحلقةِ السابقةِ من أنها بمعنى إيجادِ الربطِ الكلاميِّ.

الشرح

بعد أن أقام السيد الشهيد ﷺ الدليل والبرهان على بطلان نظرية صاحب الكفاية ﷺ، وإثبات نظرية المشهور إجمالاً، دخل في المقام الثاني من البحث وهو بيان تفصيلات هذه النظرية، وذلك ضمن مراحل ثلاث[1]:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة بيان أصل التغاير الذاتي بين المعاني الاسمية والمعاني الحرفية.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة بيان عدم وجود جامع ذاتي بين أفراد النسبة الواحدة.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة إثبات أن الحروف موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

ومن خلال هذه المراحل الثلاث سوف تتّضح لنا حقيقة المعنى الحرفي والفارق الجوهري بينه وبين المعنى الاسمي، مضافاً إلى إثبات وقوع القسم الثالث من أقسام الوضع بعد الاتفاق على إمكانه.

المرحلة الأولى: بيان أصل التغاير الذاتي بين المعاني الاسمية والحرفية

لّما كانت فذلكة البحث تقتضي منا استحضار ما بحثه السيد الشهيد ﷺ في الحلقة الثانية، وأشار إليه في نهاية المرحلة الأولى من البحث، وهو تفسير السيد الخوئي ﷺ للإخطارية والإيجادية التي يقول بها الميرزا النائيني وإشكاله عليها، ناسب ذلك أن يكون سير البحث بالشكل التالي:

---

(١) في هذا المقطع سيكون البحث في المرحلة الأولى فقط، أمّا المرحلة الثانية والثالثة ففي المقاطع اللاحقة إن شاء الله تعالى.

أوّلاً ـ تفسير السيد الخوئي ﷺ للإخطارية والإيجادية الميرزائية.

ثانياً ـ إشكال السيد الخوئي ﷺ على نظرية الميرزا.

ثالثاً ـ مناقشة فهم السيد الخوئي ﷺ للإخطارية والإيجادية الميرزائية.

رابعاً ـ تفسير السيد الشهيد ﷺ للإخطارية والإيجادية الميرزائية.

١. تفسير السيد الخوئي ﷺ للإخطارية والإيجادية الميرزائية

قسّم الميرزا النائيني ﷺ المعاني إلى قسمين:

معانٍ إخطارية: وهي المفاهيم والمعاني التي لها تقرّر وثبوت في وعاء العقل الذي هو وعاء الإدراك بقطع النظر عن اللفظ، ويكون استعمال ألفاظها موجباً لإخطار تلك المعاني في الذهن، من قبيل معاني الأسماء، حيث إن استعمال ألفاظها في معانيها يوجب إخطار معانيها في ذهن السامع واستحضارها لديه.

معانٍ إيجادية: وهي المعاني التي يكون استعمال ألفاظها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لمعانيها نحو تقرّر وثبوت، بحيث لولا اللفظ ما كان لها وجود ولا تقرّر في وعائها، من قبيل كاف الخطاب وياء النداء؛ بداهة أنه لولا قولك يا زيد وإياك، لما كان هناك نداء ولا خطاب، ولا يكاد يوجد معنى ياء النداء وكاف الخطاب إلا بالاستعمال وقولك يا زيد وإياك، فنداء زيد وخطاب عمرو إنما يوجد ويتحقّق بنفس القول، فتكون ياء النداء وكاف الخطاب موجدة لمعنى لم يكن له سبق تحقّق، بل يوجد بنفس الاستعمال، لوضوح أنه لا تكاد توجد حقيقة المخاطبة والنداء بدون ذلك. فواقعية هذا المعنى وهويته تتوقّف على الاستعمال، وبه يكون قوامه، وهذا بخلاف معنى زيد، فإن له نحو تقرّر وثبوت في وعاء التصوّر مع قطع النظر عن الاستعمال، ومن هنا صار استعماله موجباً لإخطار معناه، بخلاف معنى ياء النداء وكاف

الخطاب، فإنه ليس له نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال.

قال في أجود التقريرات: «وحاصل الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية مبتنٍ على أركان أربعة:

الركن الأول: إن المعاني الحرفية بأجمعها إيجادية، وإلاّ لكانت إخطارية فتكون هناك معاني متعدّدة إخطارية كمفهوم زيد ودار ومفهوم النسبة الظرفية لا حقيقتها، فهو الرابط لهذه المفاهيم غير المربوط بعضها ببعض، ولا فرق في هذا المعنى بين الهيئات الإخبارية والإنشائية فإن الربط الكلامي في كليهما وجد بالهيئة، غاية الأمر أن المادّة في الإنشاء مع كونها إخطارية بحيث لا يفرق بين أنحاء استعمالاته لها نحو إيجاد أيضاً، كما يظهر لك في الركن الثالث إن شاء الله تعالى.

الركن الثاني: إنّ لازم كون المعاني الحرفية إيجادية أن لا واقع لها بما هي معانٍ حرفية في غير التراكيب الكلامية، بخلاف المفاهيم الاسمية فإنها مفاهيم متقرّرة في عالم مفهوميتها سواء استعمل اللفظ فيه أم لا. نعم، المفاهيم الامتناعية لها تقرّر في مرحلة انتزاع العقل لا فى مرحلة المفهومية؛ فإنه كما يمتنع حقيقة اجتماع النقيضين كذلك يمتنع حضور مفهومه في الذهن؛ بداهة عدم إمكان تصوّر الوجود والعدم في آن واحد، بل ينتزع العقل مفهوم الاجتماع من اجتماع زيد وعمر ومثلا ثم يتصوّر كلاًّ من الوجود والعدم ويضيف مفهوم الاجتماع إليهما، وكذلك الكلام في مفهوم شريك الباري كما عن الشيخ الرئيس من أنه كما يمتنع الممتنعات بحسب الوجود الخارجي كذلك بحسب الوجود الذهني أيضاً .

الركن الثالث: قد عرفت عدم الفرق بين الهيئات في الإخبار والإنشاء في أن معانيها إيجادية، فمنه ظهر أن الفرق بينها ليس بحسب الوضع؛ بداهة عدم وضع لفظ بالخصوص لإفادتها بل هما من المدلولات السياقية التي يدلّ عليها

سياق كلام المتكلّم، وأمّا من حيث المادّة فهي في كليهما مفهوم إخطاري بمعنى أن لفظ البيع مثلاً متى أطلق يفهم منه ذاك المعنى المجرّد العقلاني الصادق على كثيرين. غاية الأمر أن في الإنشاء يكون دخول الهيئة عليها موجداً لها في ضمن فرده لأن الكلى عين الفرد، والفرق بين هذا النحو من الإيجاد والإيجاد في الحروف هو أن الحروف موجدة لمعانٍ غير استقلالية ربطية بين مفهومين في مقام الاستعمال ولا واقع لها غير هذا المقام كما عرفت، بخلاف البيع فإن إيجاده بمعونة الهيئة ليس في عالم الاستعمال بل بتوسط الاستعمال يوجد المعنى في نفس الأمر في الأفق المناسب لوجوده وهو عالم الاعتبار. فكم فرق بين إيجاد معنى ربطي في الكلام بما هو كلام، وبين إيجاد معنى استقلالي في موطنه المناسب له.

الركن الرابع: إن المعنى الحرفي حاله حال الألفاظ حين استعمالاتها، فكما أن المستعمِل حين الاستعمال لا يرى إلا المعنى وغير ملتفت إلى الألفاظ، نظير القطع للقاطع، فإنها هي المرآة دون المرئيّ، فالملتفت إليه هو الواقع دونها، كذلك المعنى الحرفي غير متلفت إليه حال الاستعمال، بل الملتفت إليه هي المعاني الاسمية الاستقلالية.

توضيح ذلك: إنك تارة تخبر عن نفس السير الخاصّ فتقول (سرت من البصرة) فالنسبة الابتدائية في هذا المقام مغفول عنها. وأخرى عن نفس النسبة فتقول النسبة الابتدائية كذا فهي الملتفت إليها، وهذا الركن هو الركن الوطيد وبانهدامه تنهدم الأركان كلّها فإن المعاني الحرفية لو كان ملتفتا إليها لكانت إخطارية ولكان لها واقعية سوى التراكيب الكلامية.

وبهذا يفرّق بين المعاني النسبية وموادّ العقود؛ فإنها ملتفت إليها وإن كانت النسبة إنشائية كسائر النسب الكلامية لا مغفولاً عنها. ومنه ظهر وجه التشبيه في كلمات القوم لكلّ أمر غير ملتفت إليه بالمعاني الحرفية، وإلاّ فمن

حيث الألفاظ فالجميع كذلك»[١].

فالسيد الخوئي فسّر الإخطارية للمعاني الاسمية والإيجادية للمعاني الحرفية بأنّ المعاني على نحوين: ما لها معنىً قبل الاستعمال كالمعاني الاسمية، ووظيفة اللفظ هنا إخطار تلك المعاني في الذهن، وما ليس لها معنى قبل الاستعمال كالمعاني الحرفية التي يوجد معناها بنفس الاستعمال وفي رتبة الربط الكلامي لأنّها رابطة بين الموضوع والمحمول، ولا معنى لها قبل الربط الكلامي.

بعبارة أخرى: إن السيد الخوئي ﷺ فهم من كلام الميرزا ﷺ أن المقصود هو وضع الحروف للربط بين أطراف الكلام في مرحلة الاستعمال، بمعنى أنه يميّز بين الاسم والحرف على أساس أنّ الاسم في مقام الاستعمال له معنى أسبق من الاستعمال، وأن المستعمل يخطر في ذهنه معنى ذلك اللفظ الموجود سابقاً، فمعاني الأسماء معانٍ إخطارية موجودة سابقاً وتخطر في ذهن المستعمل حين الاستعمال.

وأما الحرف فلا معنى له إلا في مرحلة الاستعمال؛ لأنّ المعنى الحرفي هو ربط الكلام، وقبل الكلام لا يوجد ربط حتى يوجد معنى للحرف، فالمعاني الحرفية معانٍ إيجادية توجد في مرحلة الكلام والاستعمال، لا قبلها.

إشكال السيد الخوئي ﷺ على نظرية الميرزا

من هنا أورد السيد الخوئي عليه: «أن المعاني الاسمية وإن كانت إخطارية تخطر في الأذهان عند التكلّم بألفاظها ـ سواء أكانت في ضمن تركيب كلامي أم لم تكن ـ إلا أن المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية ليست بإيجادية، وذلك لأن المعاني الحرفية وإن كانت غير مستقلّة في أنفسها ومتعلّقة بالمفاهيم الاسمية بحد ذاتها وعالم مفهوميتها بحيث لم يكن لها أي استقلال في أي وعاء فرض

---

(١) **أجود التقريرات**، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٠ – ٢٢.

وجودها من ذهن أو خارج، إلا أن هذا كلّه لا يلازم كونها إيجادية بالمعنى الذي ذكره ﰴ، لأن ربط الحروف بين المفاهيم الاسمية في التراكيب الكلامية غير المربوطة بعضها ببعض إنّما هو من جهة دلالتها على معانيها التي وضعت بإزائها، لا من جهة إيجادها المعاني الربطية في مرحلة الاستعمال والتركيب الكلامي.

مثلاً: كلمة (في) في قولهم : (زيد في الدار) باعتبار دلالتها على معناها الموضوع له رابطة بين جزئي هذا الكلام غير المربوط أحدهما بالآخر ذاتا، لا أنها توجد الربط في نفس ذلك التركيب، ولا واقع له في غير التركيب الكلامي. فكما أنّ الأسماء تحكي عن مفاهيمها الاستقلالية في حدّ أنفسها في عالم مفهوميتها كذلك الحروف تحكي عن المفاهيم غير المستقلّة كذلك. فالكاشف في مقام الإثبات عن تعلّق قصد المتكلّم في مقام الثبوت بإفادة المعاني الاستقلالية هو الأسماء، والكاشف عن تعلّق قصده كذلك بإفادة المعاني غير الاستقلالية هو الحروف وما يحذو حذوها.

ونتيجة ذلك: عدم الفرق بين الاسم والحرف إلا في نقطة واحدة، وهي: أن المعنى الاسمي مستقلّ بحد ذاته في عالم المعنى، وبذلك يكون إخطاريا، والمعنى الحرفي غير مستقلّ كذلك فلا يخطر في الذهن إلا بتبع معنى استقلالي، وهذا لا يستلزم كونه إيجادياً.

ومن هنا يظهر فساد ما أفاده ﰴ: من أن المعنى إمّا إخطاري مستقلّ، وإما إيجادي غير مستقلّ، ولا ثالث لهما، فالأول معنى اسمي، والثاني معنى حرفي.

وتوضيح الفساد: هو أن المعنى الحرفي وإن لم يكن إخطارياً في نفسه لعدم استقلاله في نفسه، إلا أنه ليس بإيجادي أيضاً؛ لما قدّمناه من أن له نحو ثبوت في وعاء المفاهيم كالمعنى الاسمي»[1].

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ١، ص ٧٣ – ٧٤.

ثمّ إنّ السيد الخوئي فسَّر دليل الميرزا على مدَّعاه بأنّ المعنى إمّا أن يكون إخطارياً؛ بمعنى كونه قابلاً للّحاظ الاستقلالي، أو إيجادياً؛ بمعنى كونه عبارة عن الربط في عالم اللفظ والكلام، وبما أنّ المعنى الحرفي ليس إخطارياً؛ إذ لا يعقل لحاظه مستقلاً، فلا محالة يتعيّن في أن يكون معناه إيجادياً. من هنا اعترض عليه بقوله: «أن عدم استقلالية المعاني الحرفية في حدّ أنفسها وتقوّمها بالمفاهيم الاسمية المستقلّة لا يستلزم كونها إيجادية، لإمكان أن يكون المعنى غير مستقلّ في نفسه، ومع ذلك لا يكون إيجادياً»[١].

مناقشة فهم السيد الخوئي ﭭ للإخطارية والإيجادية الميرزائية

ناقش الشهيد الصدر ﭭ في فهم أستاذه وفي تفسيره بقوله: «من البعيد جداً أن يكون مدّعى المحقّق النائيني ﭭ أن الحرف يوجد الربط في عالم اللفظ من دون وجود أيّ ما بإزاءٍ له غير الربط الحاصل في مرحلة الكلام، فإنّ هذا واضح البطلان إلى حدّ لا يعرف الإنسان كيف يبيّنه، وأيّ ارتباط بين الالفاظ بما هي ألفاظ؟! وكيف يغفل المحقّق النائيني ﭭ عن بطلان مثل ذلك؟!»[٢].

وهذا ما أكده السيد الروحاني في المنتقى حيث قال ـ بعد أن نقل إشكال السيد الخوئي على أستاذه في المحاضرات ـ : «ولكن المناقشة فيه واضحة بعد ما عرفت من توجيه كلام المحقّق النائيني، فإن المحقّق النائيني لم يذهب إلى أن معنى الحرف هو الربط بين الكلمات – كما تخيّله السيد الخوئي – كي يرد عليه ما ذكر، بل ذهب إلى أن معنى الحرف هو النسبة والربط بين المفهومين، ولما كان هذا من سنخ الوجود كان المعنى الحرفي إيجادياً لا يقبل الخطور أصلاً، كما أنه لا يكون له واقع في غير التراكيب الكلامية، بمعنى أنه لا تقرّر له في وعاء

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، مصدر سابق: ج ١، ص٧٤.

(٢) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص١٤٧.

ما يتعلّق به التصوّر، بل هو موجود بوجود المفهومين، وبهذا الاعتبار صحّ التعبير بأنه لا واقع له في غير التراكيب الكلامية، بلحاظ المحكي بالكلام وهو المفهوم، لا بلحاظ نفس الكلام كما توهّم، ولعلّ هذا التعبير، وما يماثله كالتعبير بالنسبة الكلامية، هو الذي أوهم السيد الخوئي بما تقدّم منه»[1].

تفسير السيد الشهيد ﷺ للإخطارية والإيجادية الميرزائية

إن الذهن حينما يواجه قضية خارجية من قبيل (نار في الموقد) أو (زيد في الدار) ونحو ذلك، ينتزع منها عدّة مفاهيم موازية للحقائق الخارجية:

الأول: مفهوم بإزاء النار، في مقابل حقيقة النار.

الثاني: مفهوم بإزاء الموقد، في مقابل حقيقة الموقد.

الثالث: مفهوم بإزاء الارتباط والعلاقة والنسبة القائمة بين النار والموقد حيث نواجه ناراً وموقداً مرتبطين فيما بينهما.

ولو دقّقنا في هذه المفاهيم لاتّضح لنا أن هناك نوعين من المفاهيم، يختلف أحدهما عن الآخر في الدور الذي يقوم به في عالم الإدراك، ويختلفان على أساس من ذلك في الجوهر والحقيقة.

توضيح ذلك: إذا نظرنا بنحو دقيق إلى مفهوم النار ومفهوم الموقد، نجد أن كلاًّ منهما حاضر في الذهن بمفهومه لا بحقيقته، والغرض من ذلك الإحضار هو التمكّن من إصدار الحكم بتوسط إحضار هذا المفهوم وملاحظته بما هو فانٍ في الخارج، وقد تقدّم في بحث القضية الحقيقية والخارجية كفاية إحضار الشيء الخارجي في الذهن بالحمل الأولي لإصدار الحكم عليه خارجاً. فإذا أردنا أن نحكم على النار بأنّها في الموقد، وعلى الموقد بأن فيه ناراً، فلا يشترط إحضارهما في الذهن بل يكفي إحضار مفهوميهما فيه.

---

(١) **منتقى الأصول**، مصدر سابق: ج ١، ص ٩٩.

وعندما نحكم على النار بأنها في الموقد فإنّ المراد أنّها فيه خارجاً لا ذهناً، ولكن حيث إنّ مفهوم النار ومفهوم الموقد متّحدان ـ بنحو من أنحاء الاتحاد ـ مع الوجود الخارجي، فكما نحكم لهما ذهناً يكون الحكم لهما خارجاً.

وبعبارة أخرى: إذا نظرنا إلى النار وإلى الموقد نجد أنّهما مفهومان لكي تحكم النفس عليهما بشيءٍ، لا يشترط إحضار حقيقتهما في الذهن، بل يكفي إحضار مفهومهما فيه، ولكن هذا المفهوم لابدّ أن يكون له اتحاد ما مع الخارج وإلاّ لا معنى لسريان حكم أحد المتّحدين إلى الآخر؛ من قبيل الحكم على النار بأنها حارة، فهذه الحرارة لمصداق النار، ولكن حيث إن هذا المفهوم متّحد مع النار الخارجية، فالحرارة تكون للنار الخارجية، ولكن بتوسط هذا المفهوم الذي له نحو من الاتحاد مع الخارج.

قال في المباحث: «والهدف من انتزاع مفهوم النار ومفهوم الموقد ليس هو إيجاد الخصائص التكوينية للنار والموقد بأن تصبح النار ـ مثلاً ـ محرقة للذهن، وإنما الهدف من ذلك هو إصدار الحكم بكون النار في الموقد، وإصدار الحكم لا يتوقّف على أن يحضر في الذهن بالنظر التصديقي ما هو طرف للحكم، بل يكفي فيه إحضار ما هو طرفه وموضوعه بالنظر التصوّري، ولهذا يُحضر في الذهن مفهوم النار، ومفهوم النار ليس ناراً حقيقية وبالنظر التصديقي، وإنما هو نار بالنظر التصوّري»(١).

أما إذا جئنا إلى المفهوم الثالث وهو المفهوم المنتزع بإزاء الارتباط والعلاقة والنسبة القائمة بين النار والموقد، لوجدنا أنّ الغرض من إحضاره ليس هو صرف التمكّن من إصدار الحكم، بل الحصول على حقيقة النسبة والربط في الذهن لكي يحصل الارتباط حقيقة بين مفهوم النار ومفهوم الموقد في الذهن.

فلابدّ في هذا النوع من المفاهيم من إحضار حقيقة النسبة إلى الذهن ولا

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج١ ق١، ص١٣٩.

يكفي إحضار مفهومها فيه، فهو لا يستطيع أن يربط بين الموضوع والمحمول؛ لأنّه كما نحتاج إلى ربط حقيقي بين الوجودين الخارجيين كذلك نحتاج إلى رابط حقيقةً بين الموضوع والمحمول بما هو رابط بالحمل الشائع لا بما هو رابط بالحمل الأولي.

قال في المباحث: «وأما العلقة والنسبة التي يحضرها المتكلّم مثلاً في الذهن فهو يهدف من وراء هذا الإحضار إيجاد الخاصّية والأثر التكويني للعلقة والربط، وهو شد شيء بشيء، والتوحيد والربط بينهما. وإيجاد الخصائص التكوينية لشيء لا يكون بمجرّد إحضار ما هو ذاك الشيء بالنظر التصوّري، بل يحتاج إلى إحضار ما هو ذاك بالنظر التصديقي أيضاً؛ إذ خاصّية الشيء وأثره التكويني لا تترتّب إلا على وجوده حقيقة، لا على مجرّد وجوده بالنظر التصوّري، فيجب إحضار ما هو علقة ونسبة وربط بالنظر التصديقي أيضاً»[١].

هذا هو الفارق بين النوعين من حيث الوظيفة والغرض، ويلزم من ذلك أن يكون النوع الأول مفاهيم مستقلّة في ذاتها ويكون النوع الثاني مفاهيم تعلّقية في ذاتها، لأن حقيقتها في الذهن عين التعلّق والربط على حدّ الربط الخارجي بين النار والموقد، غاية الفرق أن الربط هناك بين وجودين خارجيين وهنا بين مفهومين، وأما الربط نفسه فحقيقي فيهما معاً[٢].

وبذلك يتّضح الفارق الأول والأساسي والجوهري بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية، وهو أنّ المعنى الحرفي سنخ معنى لا يحصل الغرض من إحضاره في الذهن إلا بأن يكون عين حقيقته بالنظر التصديقي، بينما المعنى الاسمي ـ كمفهوم النار ومفهوم الموقد ـ سنخ معنى يحصل الغرض من إحضاره في الذهن بالنظر التصوّري الأولي وإن كان مغايراً له بالنظر

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج١ ق١، ص١٣٩ـ ص١٤٠.

(٢) انظر: **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص ٢٣٨.

التصديقي. وبعبارة فلسفية يكفي حضور ماهيّته في الذهن، أمّا حضور حقيقته ووجوده فلا حاجة إليها.

ومما تقدّم تبيَّن المقصود من عبارة المحقّق النائيني ﷿ من أن المعاني الحرفية إيجادية والمعاني الاسمية إخطارية، بمعنى أن المعنى الاسمي ليس الغرض من إحضاره إيجاده حقيقة في الذهن، بل يكفي إخطاره بمعنى تصوّر صورة عنه تُرى بالنظر التصوّري أنها عين الحقيقة، وأما المعنى الحرفي فلابدّ من إيجاده حقيقة في الذهن حتى يترتّب عليه ما هو أثره التكويني.

وإلى هذا أشار ﷿ بقوله: «والمظنون: أن مقصوده ﷿ ليس هو إيجادية ألفاظ الحروف، وإنما مقصوده إيجادية معاني الحروف. نعم، أحياناً يعبّر بأنّ الحرف يوجد الربط في عالم الكلام، ولكن أكبر الظنّ أنّه يقصد إيجاد الربط بلحاظ مدلول الكلام، أي: بلحاظ أفق القضية الذهنية القائمة في ذهن المتكلّم، لا بلحاظ نفس اللفظ الذي هو صوت في الهواء. ومعنى الإيجادية في ذلك الأفق هو ما ذكرناها من الأركان الثلاثة، والتي أهمها الركن الثاني، وهو أنّ المعنى الحرفي ليس له تقرّر ماهويّ بقطع النظر عن عالم الوجود. فبقطع النظر عن هذا الافق ليس له مقوّمات ذاتية، وأما المفهوم الاسميّ فمقوّماته الذاتية محفوظة قبل هذا الأفق، وتخطر في هذا الأفق، وهذا معنى دقيق صحيح لا يحتمل أن يرفضه نفس السيد الأستاذ دامت بركاته.

وأكبر الظنّ أن مراده بالإخطارية قابليّة المعنى للّحاظ الاستقلاليّ، بل هي ما يقابل الإيجادية بالمعنى الذي عرفت، أي: أن المعنى الاسمي له تقرّره ومقوّماته الذاتية قبل عالم الذهن، فكأنه شيء يخطر على الذهن في مقابل الإيجادية التي هي بمعنى: أنّ مقوّماته الذاتية وتقرّره إنّما هو نفس أفق الذهن. فإذا فسّرنا الإخطارية والإيجادية بهذا التفسير، فالقسمة حاصرة، وبما أن المعنى ليس إخطارياً، أي: يستحيل له التقرّر القبليّ؛ لأنه متقوّم بشخص

وجود الطرفين وحدّ لهما، كما بينّا في المرحلة الثالثة، فتتعين الإيجادية، ويتطابق كلام المحقّق النائيني قدس سره مع ما عرفته من المراحل الخمس، فمرامه قدس سره نِعمَ المرام وبرهانه نِعمَ البرهان، وكلامه مطابق لما هو المشهور، وليس له إضافة على ما ذكرناه، بل ما قلناه مستفاد من إفاداته»[1].

أضواء على النص

• قوله قدس سره: «**وليس الغرض إيجاد خصائص حقيقة النار في الذهن**»، أي ليس الغرض من إحضار مفهومي النار والموقد في الذهن إيجاد خصائص حقيقة النار أو حقيقة الموقد في الذهن.

• قوله قدس سره: «**الغرض الذي ذكرناه**» وهو الحكم على الخارج.

• قوله قدس سره: «**من كفاية ذلك**»، أي كفاية إحضار المفهوم بالحمل الأولي في التمكّن من إصدار الحكم على الخارج، ولا نحتاج إلى إحضاره بالحمل الشائع.

• قوله قدس سره: «**في إصدار الحكم على الخارج**»، لأنك تحكم على النار الخارجية أنها في الموقد لا النار الذهنية.

• قوله قدس سره: «**فهو الحصول على حقيقة النسبة والربط**»، بمعنى ما يكون نسبة وربطاً بالحمل الشائع لا ما يكون كذلك بالحمل الأولي.

• قوله قدس سره: «**ولا يكفي أن يكون المفهوم المنتزع بإزاء النسبة نسبة بالنظر التصوّري والحمل الأولي**»، ولكن لا يكون نسبة بالحمل الشائع والنظر التصديقي، فإنّ هذا المقدار من حضور النسبة لا يوجد ربطاً حقيقياً بين المحمول والموضوع في الذهن.

• قوله قدس سره: «**أي مفهوم النسبة**» أي المعنى الاسمي.

• قوله قدس سره: «**وليس كذلك بالحمل الشائع والنظر التصديقي؛ إذ لا يتمّ**

---

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج١، ق١، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

حينئذٍ ربط بين المفاهيم ذهناً»، نحتاج إلى الرابط بالحمل الشائع حتى يربط بين النار وبين الموقد في الذهن.

• قوله ﷺ: «**وهو الأوّل**»، المعنى الاسمي.

• قوله ﷺ: «**سنخ مفهوم يحصل الغرض من إحضاره في الذهن**»، لكي يحكم عليه من خلاله على الخارج.

• قوله ﷺ: «**بأن يكون عين الحقيقة بالنظر التصوّري**» بأن يكون المعنى الاسمي عين الحقيقة والمصداق بالنظر التصوّري. ومن هنا ذكرنا في الشرح أنّه لابدّ من وجود نحو من الاتحاد بين المفهوم في الذهن وبين المصداق في الواقع الخارجي.

• قوله ﷺ: «**والثاني**»، أي المعنى الحرفي.

• قوله ﷺ: «**عين حقيقته**»، أي حقيقة الخارج.

• قوله ﷺ: «**بالنظر التصديقي**»، وبالحمل الشائع، ولا يكفي أن يكون عين الخارج بالحمل الأولي. فلا يكفي الاتحاد بينهما من حيث المفهوم، بل لابدّ من الاتحاد بينهما من حيث الوجود أيضاً.

• قوله ﷺ: «**كونه عين حقيقة نفسه**»، أي كون المعنى الحرفي عين حقيقة نفسه وذاته ووجوده لا مجرّد عنوان ومفهوم وتصوّر.

• قوله ﷺ: «**يري الحقيقة**»، كمفهوم زيد، فهو ليس زيداً حقيقة، بل هو يُري زيد حقيقة.

• قوله ﷺ: «**تصوّراً**»، بالنظر التصوّري وبالحمل الأولي.

• قوله ﷺ: «**ويغايرها حقيقة**»، أي ويغاير الحقيقة حقيقةً وبالنظر التصديقي والحمل الشائع.

• قوله ﷺ: «**في الحلقة السابقة من أنّها بمعنى إيجاد الربط الكلامي**»، وأنّه لا معنى لها قبل الربط الكلامي.

(٥١)

المعاني الحرفية

(٥)

- بيان عدم وجود جامع ذاتي بين أفراد النسبة الواحدة
  - ✓ البحث عن الجامع فرع ثبوت التكثر
  - ✓ تصوير التكثر بين أفراد النسبة الواحدة
  - ✓ تصوير الجامع بين الأمور المتكثرة

المرحلةُ الثانيةُ: إنّ تكثّرَ النوع الواحدِ مِن النسبةِ كنسبةِ الظرفيةِ مثلاً لا يعقلُ إلاّ معَ فرضِ تغايرِ الطرفينِ ذاتاً، كما في نسبةِ النار إلى الموقدِ، ونسبةِ الكتابِ إلى الرفِّ، أو موطناً كما في نسبةِ الظرفيةِ بينَ النارِ والموقدِ في الخارج وفي ذهنِ المتكلِّم وفي ذهنِ السامع.

وكلّما تكثّرتْ النسبةُ على أحدِ هذينِ النحوين، استحالَ انتزاعُ جامعٍ ذاتيٍّ حقيقيٍّ بينها، وذلك إذا عرفْنا ما يلي:

أوّلاً: إنّ الجامعَ الذاتيَّ الحقيقيَّ ما تحفظُ فيه المقوّماتُ الذاتيةُ للأفرادِ، خلافاً للجامع العرضيِّ الذي لا يستبطنُ تلك المقوِّمات. ومثالُ الأول: الإنسانُ بالنسبةِ إلى زيدٍ وخالدٍ. ومثالُ الثاني: الأبيضُ بالنسبةِ إليهما.

ثانياً: إنّ انتزاعَ الجامع يكونُ بحفظِ جهةٍ مشتركةٍ بين الأفرادِ مع إلغاءِ ما به الامتيازُ.

ثالثاً: إنّ ما به امتيازُ النسبِ الظرفيةِ المذكورةِ بعضِها على بعض إنّما هو أطرافُها، وكلُّ نسبةٍ متقوّمةٌ ذاتاً بطرفيْها أي أنها في مرتبةِ ذاتِها، لا يمكنُ تعقّلُها بصورةٍ مستقلّةٍ عن طرفيْها، وإلاّ لم تكن نسبةً وربطاً في هذهِ المرتبة، وعلى هذا الأساس نعرفُ أن انتزاعَ الجامع بينَ النسبِ الظرفيةِ مثلاً، يتوقّفُ على إلغاءِ ما به الامتيازُ بينها، وهو الطرفانِ لكلِّ نسبة. ولمّا كان طرفا كلِّ نسبةٍ مقوّمينِ لها، فما يحفظُ من حيثيةٍ بعدَ إلغاءِ الأطرافِ لا تتضمّنُ المقوّماتِ الذاتيةَ لتلك النسبِ، فلا تكونُ جامعاً ذاتياً حقيقياً، وهذا برهانٌ على التغاير الماهويِّ الذاتيِّ بين أفراد النسبِ الظرفيةِ وإن كان بينها جامعٌ عرضيٌّ اسميٌّ، وهو نفسُ مفهومِ النسبةِ الظرفية.

الشرح

المرحلة الثانية: بيان عدم وجود جامع ذاتي بين أفراد النسبة الواحدة

تتكفّل هذه المرحلة بيان فرق حقيقي آخر بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، وهو أنّ المعنى الاسمي سنخ معنى يوجد بين أفراده جامع ذاتي، بخلافه في المعنى الحرفي، فإنه لا يوجد جامع ذاتي بين أفراد النسبة الواحدة كنسبة الابتداء المدلولة للحرف (من) أو نسبة الظرفية المدلولة للحرف (في) أو نسبة الاستعلاء المدلولة للحرف (على). نعم، يوجد بين أفراد النسبة الواحدة جامع عرضي اسمي.

بعبارة أخرى: حينما نواجه قضية من قبيل (نار في الموقد) نلاحظ ثلاث نسب في ثلاثة أوعية:

إحداهما: النسبة بين النار والموقد في الخارج.

الثانية: النسبة بين النار والموقد في ذهن المتكلّم.

الثالثة: النسبة بين النار والموقد في ذهن السامع.

ثمّ إنّ هذه النار التي في الخارج والتي في ذهن المتكلّم والتي في ذهن السامع واحدة، وكذلك الموقد، أمّا النسبة بينهما في الخارج فهي أحد أفراد النسبة والفرد الآخر هو النسبة في ذهن المتكلّم، والثالث هو النسبة في ذهن السامع. من هنا يأتي السؤال وهو هل يوجد جامع ذاتي بين هذه النسب الثلاث؟ في هذه المرحلة نريد أن نثبت عدم وجود جامع ذاتي بين هذه الأفراد المتكثرة للنسبة الواحدة، وأن هناك تغايراً ماهوياً ذاتياً بين أفراد النسبة الظرفية وسائر النسب. وتوضيح ذلك يقتضي بيان أمورٍ:

الأمر الأول: البحث عن الجامع فرع ثبوت التكثر

من الواضح أنّ البحث عن الجامع هو فرع ثبوت التعدّد والتكثر؛ إذ مع ثبوت الوحدة لا معنى للبحث عن الجامع، والتكثر في النسبة ـ وفي كلّ أمرٍ ـ يقتضي وجود ما به الاشتراك ووجود ما به الامتياز، وليس الثاني إلا تغاير طرفيها، إمّا ذاتاً وإما موطناً؛ باعتبار أن كلّ نسبة إنّما تتقوم بطرفيها، ويستحيل انفكاكها عنهما، بمعنى أن هذا الفرد من النسبة له طرفان غير طرفي الفرد الآخر، فكلّما كان هناك طرفان متغايران حصلت الكثرة والتعدّد في هذه النسبة.

الأمر الثاني: تصوير التكثر بين أفراد النسبة الواحدة

إن تكثر النوع الواحد من النسبة ـ كنسبة الظرفية مثلاً ـ إمّا أن يكون على أساس التكثر والتعدّد بسبب تغاير الطرفين ذاتاً، بمعنى تغيّر نفس الطرفين ويحلّ مكانهما طرفان آخران، كما في نسبة النار إلى الموقد ونسبة الكتاب إلى المكتبة، فالطرفان في الجملة الأولى يغايران ذاتاً الطرفين في الجملة الثانية، ضرورة تغاير ذات النار والموقد مع ذات الكتاب والمكتبة.

وإما أن يكون على أساس التكثر والتعدّد بسبب تغاير الطرفين في الموطن وفي الوعاء الذي يوجدان فيه مع فرض وحدتهما ذاتاً، كالنسبة الظرفية بين النار والموقد، فإنها تنقسم بحسب لحاظ الوعاء والموطن الذي حصلت فيه إلى أقسام ثلاثة:

الأول: النسبة بين النار والموقد في الخارج.

الثاني: النسبة بين النار والموقد في ذهن المتكلّم.

الثالث: النسبة بين النار والموقد في ذهن السامع.

فالتغاير بين أفراد النسبة الواحدة يحصل بأحد هذين السببين، ومعه يحصل التكثر والتعدّد في أفراد النسبة الواحدة.

الأمر الثالث: تصوير الجامع بين الأمور المتكثرة

الجامع هو الأمر المشترك بين الأمور المتكثرة، وهو على قسمين:

الجامع الذاتي: وهو أن يكون ما به الاشتراك داخلاً في قوام الأفراد، كالنوع والجنس والفصل، فزيد وعمرو وبكر يشتركون بالإنسانية والحيوانية والناطقية، وهذه الأمور الثلاثة داخلة في قوامهم، فهي جامع ذاتي بين هذه الأفراد المتكثرة.

الجامع العرضي: وهو أن يكون ما به الاشتراك غير داخل في قوام الأفراد، كالبياض بالنسبة إلى زيد وخالد، فهو جامع بينهما ولكنّه عرضي؛ لأنه لا يستبطن المقوّمات الذاتية لهما.

ثمّ إنّ تصوير الجامع الذاتي بين أطراف النسبة الواحدة ـ كالنسبة الظرفية مثلاً ـ يتوقّف على إلغاء ما به الامتياز والاحتفاظ بجهة مشتركة تكون هي الجامع بين الأفراد المتكثرة، فإن كانت هذه الجهة من المقوّمات الذاتية للأفراد كان الجامع ذاتياً، وإن لم تكن كذلك فهو جامع عرضي.

ولما كان ما تمتاز به النسب الظرفية بعضها عن البعض الآخر ليس هو إلا أطرافها، وإنّ طرفي كلّ نسبة هما المقوّمان لها، يكون إلغاء ما به الامتياز إلغاءً للطرفين، ومعه سوف تلغى حقيقة تلك النسبة وذاتها؛ لما تقدّم من أن كلّ نسبة متقوّمة بطرفيها بحيث إذا سُلب الطرفان لا يمكن تصوّرها.

نعم، تبقى هناك جهة مشتركة بين أفراد النسبة الواحدة بعد إلغاء الأطراف، وهي مفهوم النسبة الظرفية، وهو مفهوم اسمي قابل لأن نتعقّله مجرّداً عن الطرفين، ولكن هذه الجهة لا تتضمّن المقوّمات الذاتية لتلك النسب لأن المقوّم الذاتي لكلّ فرد من أفراد النسبة هو عبارة عن طرفيها.

فتحصّل: أنّه يستحيل انتزاع جامع ذاتي بين أطراف النسبة الواحدة، وأنّ هناك تغايراً ذاتياً بين أفراد النسب الظرفية. نعم يمكن أن يكون هناك جامع

عرضي اسمي وهو نفس مفهوم النسبة الظرفية، فإنّ هذا المفهوم كاسم يمكن أن ينطبق على كلّ النسب الظرفية.

وقد بيّن المصنّف ﷺ هذه المرحلة في بحوث الخارج بشكل أوضح، حيث قال: «إنّه توجد عندنا ثلاث نسب في ثلاثة أوعية:

١ ـ النسبة بين النار الخارجية والموقد الخارجي مثلاً في وعاء الخارج.

٢ ـ النسبة بين النار الذهنية والموقد الذهني في وعاء ذهن المتكلّم.

٣ ـ النسبة بين النار الذهنية والموقد الذهني في وعاء ذهن السامع.

فهل يوجد بين هذه النسب جامع ذاتي أو لا؟

قد يتراءى وجود جامع ذاتي بينها، وهو مفهوم النسبة. والصحيح: أنه جامع عرضي من قبيل جامع (أحدها) أو (الشيء) ونحو ذلك، وليس جامعاً ذاتياً. والبرهان على ذلك يتكون من ثلاث كلمات:

١ ـ إن تحصيل الجامع الذاتي يكون بالاحتفاظ على المقوّمات الذاتية أو بعضها للأفراد، وإلغاء الخصوصيات العرضية لها. فمثلاً: في تحصيل الجامع الذاتي بين أفراد الإنسان تلغى الخصوصيات العرضية من قبيل البياض والطول والقصر وغير ذلك، ويحتفظ على المقوّمات الذاتية وهي الحيوانية والناطقية، فيصبح الجامع هو الحيوان الناطق، أو على بعض المقوّمات الذاتية على الأقل كالحيوانية فقط، فيكون الحيوان جامعاً ذاتياً بين أفراد الإنسان.

٢ ـ إن كلّ نسبة من هذه النسب تكون مقوّماتها الذاتية تماماً مغايرة للمقوّمات الذاتية الأخرى؛ لأن النسبة في الحقيقة ليست إلا حدّاً لوجود طرفيها، وليست وجوداً مستقلاً في قبالها. فمقوّماتها عبارة عن شخص وجود طرفيها وأطراف النسبة المتعدّدة، حتى إذا اتّحدت في المفهوم تكون متغايرة في أشخاص الوجودات، والنسبة متقوّمة بشخص الوجودات بما هي أشخاص، لا بالمفاهيم بما هي هي. فالمفاهيم بما هي مفاهيم بغضّ النظر عن أيّ وجود لها

خارجي أو ذهني أو فرضي واعتباري، لا يتعقّل بينها أيّ نسبة.

٣ ـ إننا إذا أردنا أن ننتزع جامعاً ذاتياً بين أفراد النسب، فهل نحتفظ على المقوّمات الذاتية لها كما قلنا في الكلمة الأولى، أو نلغي تلك المقوّمات وهي أشخاص وجودات الأطراف؟ فإنْ فُرض الأوّل ـ وهو الاحتفاظ على المقوّمات الذاتية وهي شخص وجودات الأطراف ـ لم يتحقّق جامع؛ لما عرفت في الكلمة الثانية من أن تلك المقوّمات متباينة. وإنْ فرض الثاني وهو إلغاء الاطراف، لم يبقَ شيء يكون هو النسبة، ومع إلغاء المقوّمات الذاتية لا معنى لانتزاع جامع ذاتي. إذن فمفهوم النسبة الذي هو جامع بين النسب ليس إلا جامعاً عرضياً من قبيل جامع (الشيء) وجامع (أحدها) ونحو ذلك»[1].

أضواء على النص

• قوله ﷺ: «**كما في نسبة النار إلى الموقد، ونسبة الكتاب إلى الرفّ**»، فالنسبة الموجودة في الجملة الأولى غير النسبة الموجودة في الجملة الثانية، باعتبار أن الأطراف مختلفة، فالنار والموقد طرفان، والكتاب والرفّ طرفان آخران، فإذا اختلفت الأطراف تختلف النسبة.

أما تغاير النسب يكون بتغاير الأطراف ذاتاً كما في قوله ﷺ: (أو موطناً)، أي تغاير الطرفين في الموطن والوعاء، فالنسبة بين النار الخارجية والموقد الخارجي مثلاً في وعاء الخارج، تختلف عن النسبة بين النار الذهنية والموقد الذهني في وعاء ذهن.

نعم، النار في الذهن هي النار في الخارج في الحمل الأولي، ولكن أحدهما غير الآخر بالحمل الشائع، فالموقد في الذهن هو الموقد في الخارج ولكن بالحمل الأولي، أمّا بالحمل الشائع فوجودان، فإذا تغاير الطرفان ولو في

(١) **مباحث الأصول**، مصدر سابق: ج١ ق١، ص ١٤١، ص١٤٢،

موطن الطرفين وإن لم يتغايرا ذاتاً فإنّ النسبة أيضاً تتعدّد، لأنّ النسبة في الخارج هي وجود النسبة، وفي الذهن أيضاً وجود النسبة، لا صورتها.

• قوله ﷿: «**وكلّما تكثّرت النسبة**»، ليس المراد هو مفهوم النسبة، بل ما هو نسبة بالحمل الشائع وما هو قائم بالطرفين. فإنّ مفهوم النسبة لم يتكثّر فهو في الخارج وفي ذهن السامع وفي ذهن المتكلّم واحد، وهو معنى اسمي قائم بالطرفين.

• قوله ﷿: «**على أحد هذين النحوين**» إمّا بتغاير الطرفين ذاتاً، أو موطناً ووعاءً.

• قوله ﷿: «**استحال انتزاع جامع ذاتي حقيقي بينها**»، أي بين أفراد هذه النسبة، سواء كانت خارجية أو ذهنية. أمّا في المعنى الاسمي فإذا تكثر الفرد أمكن انتزاع جامع ذاتي بين الأفراد.

• قوله ﷿: «**مثال الأوّل: الإنسان بالنسبة إلى زيد وخالد**»، بعد أن نحذف مشخّصاتهما الفردية يوجد لها جامع ذاتي.

• قوله ﷿: «**ومثال الثاني الأبيض بالنسبة إليهما**» أي مثال الجامع العرضي هو الأبيض بالنسبة إلى زيد وخالد، فهنا لا نحتاج إلى أن نتحفّظ على المقوّمات الذاتية، بل حتى لو كان هناك تباين ذاتي أيضاً يمكننا أن ننتزع جامعاً عرضياً. فلا يشترط في الجامع العرضي أن يكون هناك جامع ذاتي للأمور المنتزع منها، بخلاف الجامع الذاتي.

• قوله ﷿: «**إن انتزاع الجامع**»، أي أن انتزاع الجامع الذاتي لا العرضي يكون بحفظ جهة مشتركة بين الأفراد مع إلغاء ما به من الامتياز.

• قوله ﷿: «**إنّ ما به امتياز النسب الظرفية المذكورة بعضها على بعض إنّما هو أطرافها**»، المفروض أنّ هذه النسب ليست موجودة في نفسها حتى تكون لها جهة اشتراك، واشتراكها وامتيازها قائم بالطرفين، فعند حذف الطرفين لا

يبقى لها شيء، وهذا بخلافه في المعاني الاسمية، فبعد حذف ما به امتياز الأفراد تبقى جهة مشتركة بين الأفراد.

• قوله ﰀ:«**وكلّ نسبة**»، ليس مفهوم النسبة بل ما هو نسبة بالحمل الشائع.

• قوله ﰀ: «**متقوّمه ذاتاً**»، أي حقيقة لا ماهية لأنّها ليست لها ماهية.

• قوله ﰀ: «**أي أنها في مرتبة ذاتها لا يمكن تعقّلها بصورة مستقلّة عن طرفيها**» أي أنّ النسبة في مرتبة ذاتها لا يمكن تعقّلها بصورة مستقلّة عن الطرفين. السيد الشهيد ﰀ في هذه العبارة يلمّح إلى فرق ثالث بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، هو أنّ المعاني الاسمية يمكن تعقّلها من غير الوجود، ولكن المعاني الحرفية لا يمكن تعقّلها من غير وجود طرفيها. فالإنسان ـ مثلاً ـ يمكن تعقّله قبل فرض الوجود له ثم تحمل عليه الوجود، فتقول: الإنسان موجود. وهذا بخلاف المعاني الحرفية، لأنّ ذات كلّ نسبة قائمة بطرفيها، فلا يمكن تعقّلها بنحو مستقلّ. وهذا يعني أنّ المعنى الاسمي له تقرّر ماهويّ بخلاف المعنى الحرفي، فإنك لا تستطيع أن تتعقّله بلا طرفين، ولو تعقّلته بلا طرفين يلزم الخلف، لأنّ ذاته قائمة بالطرفين. فلو تصوّرته من غير طرفيه، فما فرضته هو ليس بهو؛ من قبيل الإنسان فإنّ ذاته الحيوانية الناطقية، فلو تُصوّرَ إنسان بلا حيوان ناطق، يكون ما فُرض إنسانا ليس بإنسان.

ومن هنا يتّضح لنا فرق ثالث أساسي بين المعاني الحرفية وبين المعاني الاسمية وهو: إنّ المعنى الحرفي سنخ معنى لا يمكن أن يتعقّل تعقّلاً مستقلاً ثمّ يحمل عليه الوجود، بخلاف المعنى الاسمي فإنّه يمكن أن يتعقّل تعقّلاً مستقلاً ثمّ يحمل عليه الوجود.

• قوله ﰀ: «**وإلاّ لم تكن نسبة وربطاً في هذه المرتبة**»، أي لو تعقّلتها بصورة مستقلّة عن طرفيها لم تكن نسبة في مرتبة تعقّلها مستقلّة عن الطرفين، وفي

مرتبة ما به قوامها.

• قوله ﭬ: «**ما به الامتياز بينها**»، أي بين الأطراف، وهو الطرفان لكلّ نسبة، ومع إلغاء ما به الامتياز لا يبقى شيء حتى ننتزع منه جامعاً ذاتياً.

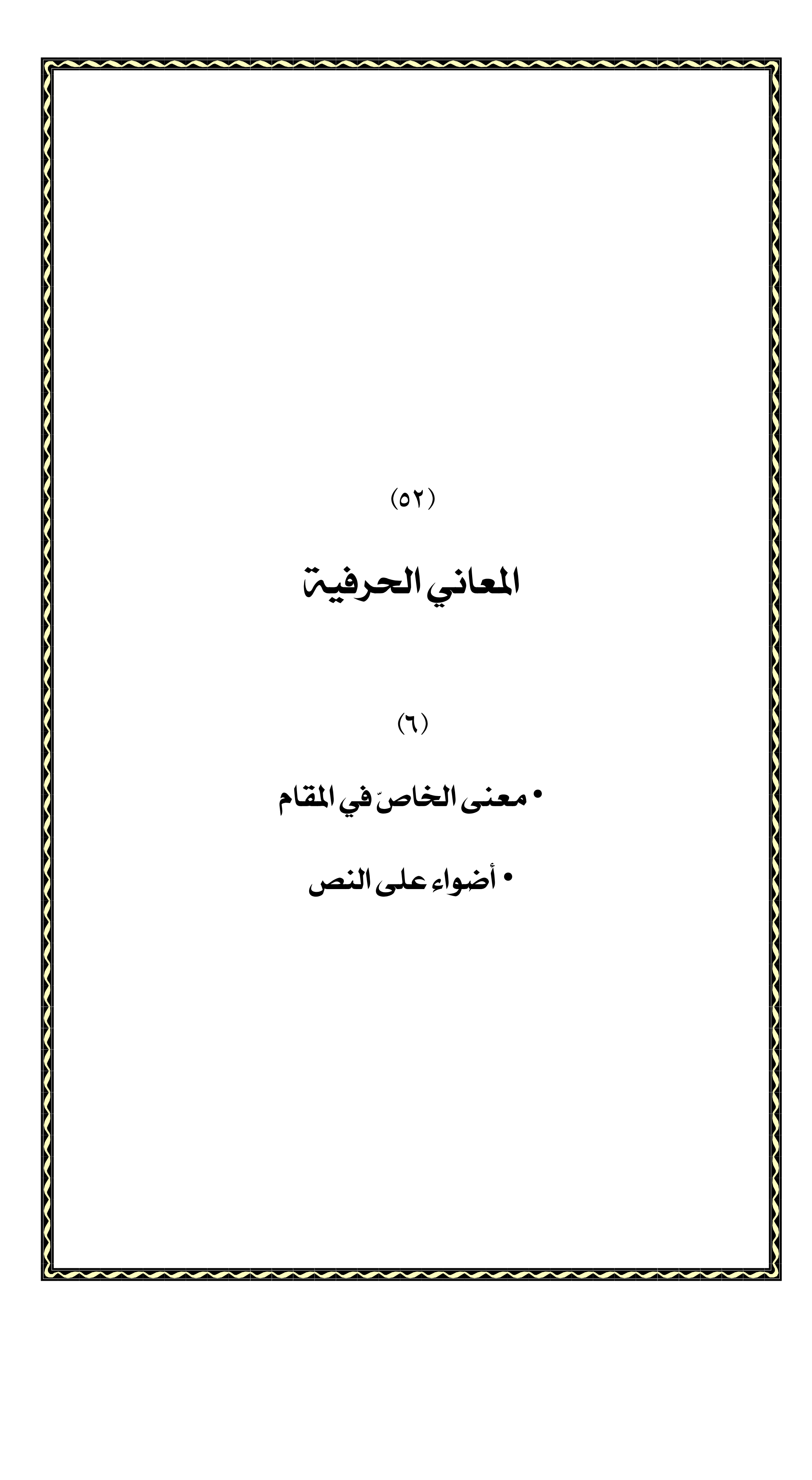
• قوله ﭬ: «**ولما كان طرفا النسبة مقوّمين لها فما يُحفظ من حيثية بعد إلغاء الأطراف لا تتضمّن المقوّمات الذاتية لتلك النسب**»، لأنّ المقوّمات الذاتية كانت قائمة بما به امتيازها، ومع حذف ما به امتيازها لا يبقى لها مقوّمات ذاتية حتى تكون منشأ لانتزاع جامع ذاتي.

• قوله ﭬ: «**وهذا برهان على التغاير الماهوي الذاتي**»، هذا مسامحة في التعبير؛ لأنّ النسب لا ماهية لها حتى يكون بينها تغاير ماهوي؛ لأنّ النسبة قائمة بالطرفين فإذا كانت قائمة بالطرفين فإنّ الماهية إنّما تنتزع ـ بناءً على نظرية أصالة الوجود ـ من حدّ الوجود ـ كما هو المشهور ـ والمفروض أنّه ليس له وجود مستقلّ حتى ينتزع منه ماهية.

بعبارة أخرى: إنّ الماهية إنّما تنتزع من وجود مستقلّ، والنسبة وجودها غير مستقلّ وقائم بالطرفين، إذن لا تكون منشأ لانتزاع الماهية، وليس كلّ موجود لابدّ أن يكون له ماهية، وإن كان هذا في الأذهان فلا برهان له.

وقولكم (إنه إذا لم تكن له ماهية، لم يكن له وجود) هذا مبنيّ على كبرى (ما كان له وجود فله ماهية)، ولا برهان عقليّاً عليها.

• قوله ﭬ: «**وإن كان بينها جامع عرضي اسمي وهو نفس مفهوم النسبة الظرفية**»، الكتاب في الرفّ نسبة ظرفية، النار في الموقد نسبة ظرفية، النار في الموقد في ذهن المتكلّم نسبة ظرفية، هذه جميعاً أفراد لهذا الجامع العرضي.



(٥٢)

المعاني الحرفية

(٦)

• معنى الخاص في المقام

• أضواء على النص

المرحلةُ الثالثةُ: وعلى ضوءِ ما تقدّمَ أثبتَ المحقّقونَ أنّ الحروفَ موضوعةٌ بالوضعِ العامِّ والموضوعُ له الخاصُّ، لأنّ المفروضَ عدمُ تعقّلِ جامعٍ ذاتيٍّ بينَ النسبِ ليوضعَ الحرفُ له، فلابدّ مِن وضع الحرفِ لكلٍّ نسبةٍ بالخصوص، وهذا إنّما يتأتّى باستحضارِ جامعٍ عنوانيٍّ عرضيٍّ مشيرٍ فيكونُ الوضعُ عامّاً والموضوعُ له خاصّاً، وليس المرادُ بالخاصِّ هنا الجزئيَّ بمعنى ما لا يقبلُ الصدقَ على كثيرينَ، لأنّ النسبةَ كثيراً ما تقبلُ الصدقَ على كثيرينَ بتبعِ كلّيةِ طرفَيها، بل كونُ الحرفِ موضوعاً لكلِّ نسبةٍ بما لها مِن خصوصيةِ الطرفين، فجزئيةُ المعنى الحرفيِّ جزئيةٌ بلحاظِ الطرفين لا بلحاظِ الانطباقِ على الخارج.

الشرح

بعد أن ثبت لدينا في المرحلة الثانية عدم إمكان تصوير جامع ذاتي بين تلك النسب، وأن ما يمكن تصويره هو الجامع العرضي العنواني، يظهر بطلان نظرية صاحب الكفاية، وأحقية ما ذهب إليه مشهور المحقّقين من أنّ الحروف موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

توضيح ذلك: بينّا في المرحلة السابقة أنّ المراد بالوضع العامّ هو الجامع الاسمي، وأنّ المعنى المتصوّر هو (نسبة الظرفية)، ولكن اللفظ لم يوضع لهذا المعنى العامّ من الجامع العرضي الاسمي، بل لما هو المرئي والمحكي به وهو أفراد النسبة، فمثلاً (في) موضوعة للنسبة الظرفية، بمعنى أنها موضوعة للمرئي بهذا الجامع العرضي الاسمي، ولهذه النسبة الموجودة بين النار والموقد في الخارج أو في الذهن. فاللفظ موضوع لذلك المعنى الخاصّ، ولكن حيث إنّ ذلك المعنى الخاصّ لا يمكن تعقّله بمفرده، احتال العقل إلى ذلك وانتزع جامعاً عرضياً اسمياً وأرى ذلك الذي لا يمكن تعقّله من خلال هذا الذي يمكن تعقّله، فلهذا وضع اللفظ بإزاء الموضوع له الخاصّ. فالمعنى المتصوّر عامّ والموضوع له اللفظ خاصّ، فاللفظ ـ إذاً ـ موضوع لذلك المعنى الخاصّ القائم بين النار والموقد في الخارج أو بين النار والموقد في الذهن.

قال في البحوث: «إننا حينما نتصوّر النار يمكننا بنظرة تحليلية أن نحلّل هذه النار الموجودة في ذهننا إلى ماهية ووجود، ونعقد على أساس ذلك قضية موضوعها ذات الماهية ـ أي النار ـ ومحمولها الوجود. وهذا يعني أن مفهوم النار قد فرض موضوعاً في القضية دون أن يلحظ معه عالم الوجود، ثم نسب إلى عالم الوجود فقيل: النار موجودة. فالنار إذاً لها نحو تقرّر باعتبارها

موضوعاً لتلك القضية القائمة على نظر تحليلي بقطع النظر عن عالم الوجود، وهذا هو معنى أن المفهوم الاسمي له تقرّر ذاتيّ في مرحلة سابقة على الوجود.

وأما المفهوم الحرفي فهو ليس كذلك، لأن شخص النسبة بعد أن ثبت أنها متقوّمة ذاتاً بشخص وجود طرفيها، بحيث يكون شخص وجود الطرفين بالإضافة إلى المفهوم الاسمي للنار أو للإنسان، فلا يعقل أن يكون لتلك النسبة نحو تقرّر ذاتيّ في مرحلة سابقة على عالم الوجود، إذ في هذه المرحلة لا انحفاظ للمقوّمات الذاتية لتلك النسبة. ففرق بين فرض النار أو الإنسان في مرحلة سابقة على الوجود ثم الحكم عليه بأنه موجود أو غير موجود، وفرض شخص النسبة في مرحلة سابقة كذلك، فإن الأول معقول؛ لانحفاظ المقوّمات الذاتية له وهي الحيوانية الناطقية مثلاً، وأما الثاني فهو غير معقول؛ لعدم انحفاظها.

نعم، لو قيل بالجامع الذاتي بين أشخاص النسب لكان فرض ذلك هو فرض تجريد هذا الجامع من خصوصيات أشخاص الطرفين، ومعه يكون له تقرّر ماهويّ في مرحلة سابقة على عالم الوجود، بخلاف ما إذا برهنّا على امتناع ذلك الجامع. ولهذا كانت المرحلة الثالثة أساساً لما نقرره في هذه المرحلة من أن التقرّر الماهوي للمفهوم الحرفي في طول عالم الوجود، وأما التقرّر الماهوي للمفهوم الاسمي فعالم الوجود في طوله بالنظر التحليلي. وبهذا يتّضح الفارق الثاني من الفوارق الأساسية بين المفهوم الاسمي والمفهوم الحرفي»[1].

معنى الخاص في المقام

بعد أن ثبت أنّ الوضع في الحروف من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، نسأل ما هو المراد من الخاصّ؟

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مصدر سابق: ج١، ص٢٤٠، ص٢٤١.

ليس المراد من الخاصّ في المقام الجزئي بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين، لأنّ النسبة كثيراً ما تقبل الصدق على كثيرين بتبع كلّية طرفيها، فقولنا (النسبة معنى خاصّ) لا نقصد أنها بالحمل الشائع لا تقبل الصدق على كثيرين، وإنّما مرادنا أنّ كلّ نسبة بالحمل الشائع مرتبطة بطرفيها، فهذه النسبة شيء وتلك النسبة شيء ثانٍ، وذلك شيء ثالث ... الخ.

فإن سألت: هل تقبل الصدق على كثيرين أو لا تقبل الصدق على كثيرين؟ قلت: ليس لها حكم من نفسها، فإن كان الطرفان مما يقبل الصدق على كثيرين فهي كذلك، وإلا فلا، فهي وجود تابع لطرفيها.

قال الميرزا النائيني: «إنّ ما يقال في تفسير الكلّية والجزئية : من أن المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي وإلاّ فكليّ، إنما يستقيم في المفاهيم الاسمية، وأما المعاني الحرفية فلا يمكن اتصافها بالكلّية والجزئية بهذا المعنى؛ لما عرفت من أنه ليس للحروف مفاهيم متقرّرة يمكن لحاظها، حتى يحكم عليها بامتناع الصدق وعدم الامتناع، بل الحروف إنما وُضعت لإيجاد المعاني في الغير في موطن الاستعمال، من دون أن يكون لها وعاء غير وعاء الاستعمال، ومن المعلوم أن وصف الشيء بامتناع فرض صدقه على كثيرين وعدم امتناعه، إنما هو بعد تقرّر ذلك الشيء في وعاء من الأوعية، والمعنى الحرفي لم يكن له تقرّر إلا في وعاء الاستعمال، فلا معنى لأن يتّصف بامتناع فرض صدقه على كثيرين وعدم امتناعه.

والحاصل: إن الشيء الموجود الخارجي بما أنه موجود خارجي، لا يتّصف بالكلّية والجزئية؛ إذ الكلّية والجزئية إنما تعرضان المفاهيم، والمفروض أن المعنى الحرفي قوامه بإيجاده، فلا يُتصوّر فيه الكلّية والجزئية بذلك المعنى، بل الكلّية والجزئية المبحوث عنهما في باب الحروف إنما تكون بمعنى آخر، وهو أن الموجود في الحروف في جميع مواطن الاستعمالات، هل هو أمر واحد

بالهوية، وتكون الخصوصيات اللاحقة لها في تلك المواطن خارجة عن حريم المعنى الحرفي، وإنّما هي من خصوصيات الاستعمالات؟ أو أن تلك الخصوصيات داخلة في حريم المعنى الحرفي، ومقوّمة له؟

وتوضيح ذلك هو أنه لا إشكال في أن كلّ استعمال متخصّص بخصوصية خاصّة يكون الاستعمال الآخر فاقداً لها، فقولك: (سرت من البصرة إلى الكوفة) مغاير لقولك : (سرت من الكوفة إلى البصرة)، بل مغاير لنفس قولك : (سرت من البصرة إلى الكوفة) ثانياً عقيب القول الأول، ويكون المعنى الذي وجد بأداة النسبة الابتدائية في كلّ استعمال متخصّصاً بخصوصية خاصّة، فيرجع النزاع في المقام حينئذ إلى أن تلك الخصوصيات اللاحقة للمعنى الحرفي عند كلّ استعمال، هل هي مقوّمة للمعنى الحرفي وداخلة في هويته لكي يكون الموضوع له في الحروف خاصّاً؟ أو أنها خارجة عن حقيقة المعنى الحرفي، وإنّما هي من لوازم تشخّص المعنى فيكون الموضوع له عامّاً كالوضع؟ وإلى ذلك يرجع ما أفاده في الفصول : من أن التقييد والقيد كلاهما خارجان، فإنه بناء على كلّية المعنى الحرفي يكون كلّ من نفس القيد الذي هو المتعلّق في قولك : (سرت من البصرة) مثلاً والتقييد وهو الخصوصية اللاحقة للنسبة الابتدائية التي أوجدتها كلمة (من) في خصوص ذلك الاستعمال خارجين من المعنى الحرفي، فلا يرد على صاحب الفصول ﷺ: أنه كيف يكون القيد والتقييد خارجين ؟ وأيّ معنى لهذا التقييد حينئذ وما فائدته ؟ ولكن بالبيان الذي بينّاه، اتّضح مراده ﷺ من كون كلّ من التقييد والقيد خارجين .

وحاصله: إنه بعد ما كان قوام المعنى الحرفي بالغير، وكان وجوده بعين استعماله، فالخصوصية اللاحقة له باعتبار ذلك الغير، كالبصرة في قولك: (سرت من البصرة)، ومكة في قولك: (سرت من مكة)، هل هي مما يتقوّم بها

المعنى الحرفي ولاحقة له بالهوية؟ على نحو التقييد داخل والقيد خارج، لأن نفس ذلك الغير خارج عن المعنى الحرفي قطعاً، لأنه معنى اسميّ. فالذي يمكن هو دخول التقيّد؟ أو أن تلك الخصوصية خارجة عن المعنى الحرفي، على نحو خروج القيد، وهي من لوازم التحقّق في موطن الاستعمال، حيث لا يمكن إيجاد المعنى الحرفي إلا باحتفافه بخصوصية خاصّة لاحقة له في موطن الاستعمال، نظير المحلّ الذي يحتاج إليه العرض في التحقّق مع أنه خارج عن هوية ذاته ومما لا يتقوم به معنى العرض؟ فإن كان على الوجه الأول فيكون الموضوع له خاصّاً، وإن كان على الوجه الثاني فيكون الموضوع له عامّاً كالوضع.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين عموم الموضوع له في الأسماء، وبين عموم الموضوع له في الحروف، فإن عموم الموضوع له في الأسماء إنما يكون على وجه يصحّ حمله على ما له من الأفراد الخارجية، نحو حمل الكلي على الفرد بالحمل الشايع الصناعي الذي يكون ملاكه الاتحاد في الوجود، كما يقال : زيد انسان، وهذا فرس، وما شابه ذلك. وهذا بخلاف عموم الموضوع له في الحروف، فإنه ليس له أفراد خارجية يصحّ حمله عليها؛ إذ قوام المعنى الحرفي بالإيجاد، بحيث لا موطن له إلا الاستعمال على ما تقدّم. والشيء الذي يكون قوامه بالوجود، ليس له وراء ذلك خارج يمكن حمله عليه، كما كان للمفهوم الكلي الاسميّ خارج من أفراده الموجودة يمكن حمله عليه»[1].

---

(١) **فوائد الأصول**، مصدر سابق: ج ١ – ٢، ص ٥٤ – ٥٦.

أضواء على النص

• قوله قدّس سرّه: «**لأنّ المفروض عدم تعقّل جامع ذاتي بين النسب ليوضع الحرف له**» لكي يكون الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً، فلو أمكن انتزاع جامع ذاتي بين أفراد النسبة الواحدة كنّا نضع اللفظ بإزاء تلك النسبة الواحدة المتصوّرة ـ الجامع الذاتي ـ فيكون الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

• قوله قدّس سرّه: «**ليوضع الحرف له**»، أي لذلك الجامع الذاتي.

• قوله قدّس سرّه: «**جامع عرضي مشير**»، إلى أفراد النسبة الموجودة، فيكون المعنى المتصوّر عامّاً ولكن اللفظ موضوع لمعنىً خاصّ.

• قوله قدّس سرّه: «**وليس المراد بالخاصّ هنا الجزئي**» المنطقي؛ يعني مفهوم الجزئي.

• قوله قدّس سرّه: «**فجزئية المعنى الحرفي جزئية بلحاظ الطرفين لا بلحاظ الانطباق على الخارج**»، فقد تنطبق على الخارج فتكون قابلة للصدق على كثيرين، وقد لا تنطبق لأنّ الطرفين لا يقبلان الصدق على كثيرين.

المصادر

القرآن الكريم، كتاب الله المجيد.

١. **أجود التقريرات**، تقريراً لأبحاث الأستاذ الأكبر إمام المحققين الميرزا النائيني، تأليف المحقق الكبير أستاذ الفقهاء والمجتهدين السيد أبو القاسم الخوئي، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ؛ ومنشورات مصطفوي، قم، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ هـ.ش.

٢. **الإحكام في أصول الأحكام**، تأليف الإمام العلامة علي بن محمد الآمدي، علّق عليه العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٣. **الأسس المنطقية للاستقراء**، دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.

٤. **الأصفى في تفسير القرآن**، المولى محمد حسين الفيض الكاشاني، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.

٥. **الأصول العامة للفقه المقارن**، تأليف العلامة السيد محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م.

٦. **أصول الفقه**، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم ـ إيران.

٧. **الأصول من الكافي**، تأليف ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ هـ.

٨. **أنوار الأصول**، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أحمد القدسي، سليمان زادة، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ الطبعة الأولى.
٩. **أنوار الهداية**، الإمام الخمينيﷺ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٣ هـ، الطبعة الأولى.
١٠. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، تأليف العلامة الحجّة فخر الأمّة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية المصحّحة، ١٤٠٣هـ.
١١. **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، تأليف الميرزا محمد حسن الأشتياني الطهراني، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٣هـ.
١٢. **بحوث في شرح العروة الوثقى**، تأليف آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر ﷺ، مطبعة الأدب، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، ١٣٩١ هـ.
١٣. **بحوث في علم الأصول**، مباحث الدليل اللفظي، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد سماحة آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه، تأليف آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦ هـ.
١٤. **بحوث في علم الأصول**، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدرﷺ، بقلم سماحة العلامة الحجّة الشيخ حسن عبد الساتر، مطبعة قلم، الطبعة الأولى: ١٤٢٨ هـ.
١٥. **البيان في تفسير القرآن**، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي.

١٦. **تاج العروس من جواهر القاموس**، للإمام محبّ الدين السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، دراسة وتحقيق علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٤ هـ.

١٧. **تحريرات في الأصول**، تأليف العلامة المحقق آية الله المجاهد الشهيد السعيد السيد مصطفى الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ﭬ، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ١٣٧٦هـ.ش.

١٨. **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تأليف المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.

١٩. **تهذيب الأحكام** تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق السيد حسن الموسوي الخرساني، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤هـ، دار الكتب الإسلامية، طهران.

٢٠. **تهذيب الأصول**، تقرير بحث سيدنا العلامة والأستاذ الأعظم آية الله العظمى مولانا الإمام الحاج روح الله الموسوي الخميني، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، دار الفكر، قم.

٢١. **التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته**، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسّار، دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٨هـ.

٢٢. **حاشية الرسائل**، تأليف المحقّق محمد كاظم الخراساني.

٢٣. **حاشية على كفاية الأصول**، طرح لمباني سيّد الطائفة العلاّمة آية الله العظمى الحاج أقا حسين الطباطبائي البروجرديﭬ، في الأصول، للعالم الحجّة آية الله الشيخ بهاء الدين الحجتي البروجردي، بدون.

٢٤. **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، تأليف العالم البارع الفقيه

المحدّث الشيخ يوسف البحراني ﵀، تحقيق محمد تقي الأيرواني، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، بدون تاريخ.

٢٥. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، لمؤلفه: الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمّد الشيرازي، مجدد الفلسفة الإسلامية، (ت: ١٠٥٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

٢٦. **الخصال**، الشيخ الجليل الأقدم أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة، ١٤٠٣ هـ.

٢٧. **دراسات في علم الأصول**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تأليف آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، بقم المقدسة ١٤١٩ هـ.

٢٨. **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد**، تأليف المحقق الأصولي الآخوند محمد كاظم الخراساني، تحقيق السيد مهدي شمس الدين، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي- طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.

٢٩. **درر الفوائد** للعلامة المجدد مؤسّس الحوزة العلمية بقم المقدسة الأستاذ آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي طاب ثراه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الخامسة.

٣٠. **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى والثانية، الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر﵀، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة المحققة، ١٤٢١ هـ.

٣١. **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، السيد محمد باقر الصدر، دار

الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.

٣٢. **الرافد في علم الأصول،** محاضرات آية الله السيد الحسيني السيستاني دام ظله، بقلم السيد منير السيد عدنان القطيفي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٣. **رسائل المرتضى،** الشريف المرتضى، إعداد السيد أحمد الحسيني، مطبعة الخيام، ١٤١٠هـ.

٣٤. **شرح الرضي على الكافية،** رضي الدين الأسترآبادي، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، الأستاذ بكلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية، مؤسسة الإمام الصادق، طهران، ١٣٩٥هـ.

٣٥. **شناخت شناسي در قرآن،** آية الله جوادي آملي (بالفارسية).

٣٦. **علل الشرائع،** لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف، ١٣٨٦هـ.

٣٧. **عوالي اللآلئ العزيزية في الأحاديث الدينية،** الشيخ المحقق المتتبّع محمد بن علي إبراهيم الأصفهاني المعروف بأبي جمهور، تحقيق: الحاج آقا مجتبى العراقي، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام قم- إيران.

٣٨. **الفتاوى الواضحة،** آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، بدون تاريخ.

٣٩. **فرائد الأصول،** تأليف الشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء المجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.

٤٠. **الفصول الغروية في الأصول الفقهية،** الشيخ محمد حسين الحائري.

٤١. **فوائد الأصول** من إفادات قدوة الفقهاء المجتهدين وخاتم الأصوليين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني قدس سره، تأليف الأصولي المدقّق والفقيه المحقق العلاّمة الرباني الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني طاب ثراه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٤ هـ.

٤٢. **الفوائد المدنية**، لفخر المحدّثين وقدوة المجتهدين المولى محمد زين الأسترآبادي، وبذيله **الشواهد المكية** للمحقق الخبير والناقد البصير السيد نور الدين الموسوي العاملي، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.

٤٣. **القطع دراسة في حجيته وأقسامه وأحكامه**، تقريراً لأبحاث العلامة السيد كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجياشي، منشورات دار فراقد، الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ.

٤٤. **قوانين الأصول**، للمحقق الفقيه الميرزا أبو القاسم القمي، طبعة حجرية.

٤٥. **الكافي في أصول الفقه**، تأليف آية الله العظمى السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، دار الهلال، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨ هـ.

٤٦. **كشف الغطاء**، الشيخ جعفر كاشف الغطاء: ج ١ص٦٤، طبعة حجرية.

٤٧. **كفاية الأصول**، الأستاذ الأعظم المحقق الكبير الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني قدس سره، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.

٤٨. **الكنى والألقاب**، تأليف المحقق الشهير والمؤرخ الكبير الشيخ عباس القمّي، مكتبة الصدر، طهران، بدون تاريخ .

٤٩. **لسان العرب** للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، نشر أدب الحوزة، قم- إيران، ١٣٦٣ هـ.
٥٠. **لمحات الأصول،** إفادات الحجة الفقيه آية الله العظمى السيد حسين البروجردي، بقلم مؤسس الثورة الإسلامية، ومجدد المذهب الإمامي، الفقيه آية الله العظمى الإمام الخميني، تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ هـ.
٥١. **مباحث الأصول،** تقريراً لأبحاث آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر ﷷ، تأليف سماحة آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري دام ظله، دار البشير، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ.
٥٢. **مباني الاستنباط:** من تقريرات بحث سماحة آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف السيد أبي القاسم الكواكبي، منشورات العزيزي، قم ـ إيران.
٥٣. **مجمع البيان في تفسير القرآن،** أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصائيين، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
٥٤. **المحاسن،** تأليف الشيخ الثقة الجليل الأقدم أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عنى بنشره وتصحيحه والتعليق عليه السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٠ هـ.ش.
٥٥. **محاضرات في أصول الفقه،** تقريراً لأبحاث الأستاذ الأعظم آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي ﷷ، تأليف العلامة المدقّق الشيخ محمد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

٥٦. **المحصول في علم أصول الفقه**، للإمام الأصولي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٥٧. **المحكم في أصول الفقه**، تأليف السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مؤسسة المنار، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.

٥٨. **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة**، آية الله العلامة السيد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨ هـ.

٥٩. **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تأليف خاتمة المحدّثين الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٦٠. **المستصفى في علم الأصول**، تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، طبعه وصحّحه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤١٧هـ.

٦١. **مصباح الأصول**، تقريرات بحث سيّدنا الأستاذ العلاّمة سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، لمؤلفه محمد سرور الحسيني البهسودي، منشورات مكتبة الداوري، قم- إيران، الطبعة الخامسة.

٦٢. **مطارح الأنظار** تقريرات الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، تأليف العلامة المحقق الميرزا أبو القاسم الكلانتري الطهراني، تحقيق الفكر الإسلامي، الناشر مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ.

٦٣. **المعالم الجديدة للأصول**، آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، مطبوعات مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ. ومطبوعات مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانية.

٦٤. **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، الشيخ السعيد جمال الدين الحسن، نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.

٦٥. **معتمد الأصول**، تأليف الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ﷜.

٦٦. **معجم ألفاظ الفقه الجعفري**، الدكتور أحمد فرج الله، طبع بمطابع المدقول الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

٦٧. **معجم مقاييس اللغة**، أبو الحسين أحمد بن فارس زكريا، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤.

٦٨. **مقالات الأصول**، المحقّق الأصوليّ الكبير آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي ﷜، تحقيق الشيخ محسن العراقي والسيد منذر الحكيم، مجمع الإسلامي، الطبعة الأولى المحققة ١٤١٤ هـ.

٦٩. **منتقى الأصول**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، بقلم الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم، مطبعة الهادي، ١٤١٦ هـ.

٧٠. **منتهى الأصول**، تأليف حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي، بدون.

٧١. **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، تأليف الفقيه المحقق سماحة آية الله السيد محمد جعفر الجزائري المروج ﷜، الطبعة الثالثة، مطبعة أمير- قم المقدسة؛ مؤسسة دار الكتاب ١٤١٤ هـ.

٧٢. **المنطق**، تأليف الشيخ محمد رضا المظفر﷜، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

٧٣. **الميزان في تفسير القرآن**، تأليف العلامة السيد محمد حسين

الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين بقم المشرّفة.

٧٤. **نهاية الأصول**، تقريراً لأبحاث سماحة المرحوم آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي ﭭ، بقلم آية الله العظمى الحاج الشيخ حسين علي المنتظري، مطبعة القدس، قم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.

٧٥. **نهاية الأفكار**، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى أقا ضياء الدين العراقي، بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٥هـ.

٧٦. **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، تأليف الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهانيﭭ، تحقيق أحمدي أمير كلاني، انتشارات سيد الشهداء، قم، الطبعة الأولى ١٣٧٤ هـ.

٧٧. **نهج البلاغة**، شرح الشيخ محمد عبده، دار الذخائر قم ـ إيران، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ.

٧٨. **هداية المسترشدين** آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني ﭭ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، بدون.

٧٩. **وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول**، تقرير أبحاث العالم الرباني، آية الله العظمى السيد أبو الحسن الأصفهاني، للفقيه المحقق الأصولي المدقق آية الله الحاج الميرزا حسن السيادتي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في مدينة قم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

الفهرس

حجية القطع

الأدلّة المحرزة

الدليل الشرعي